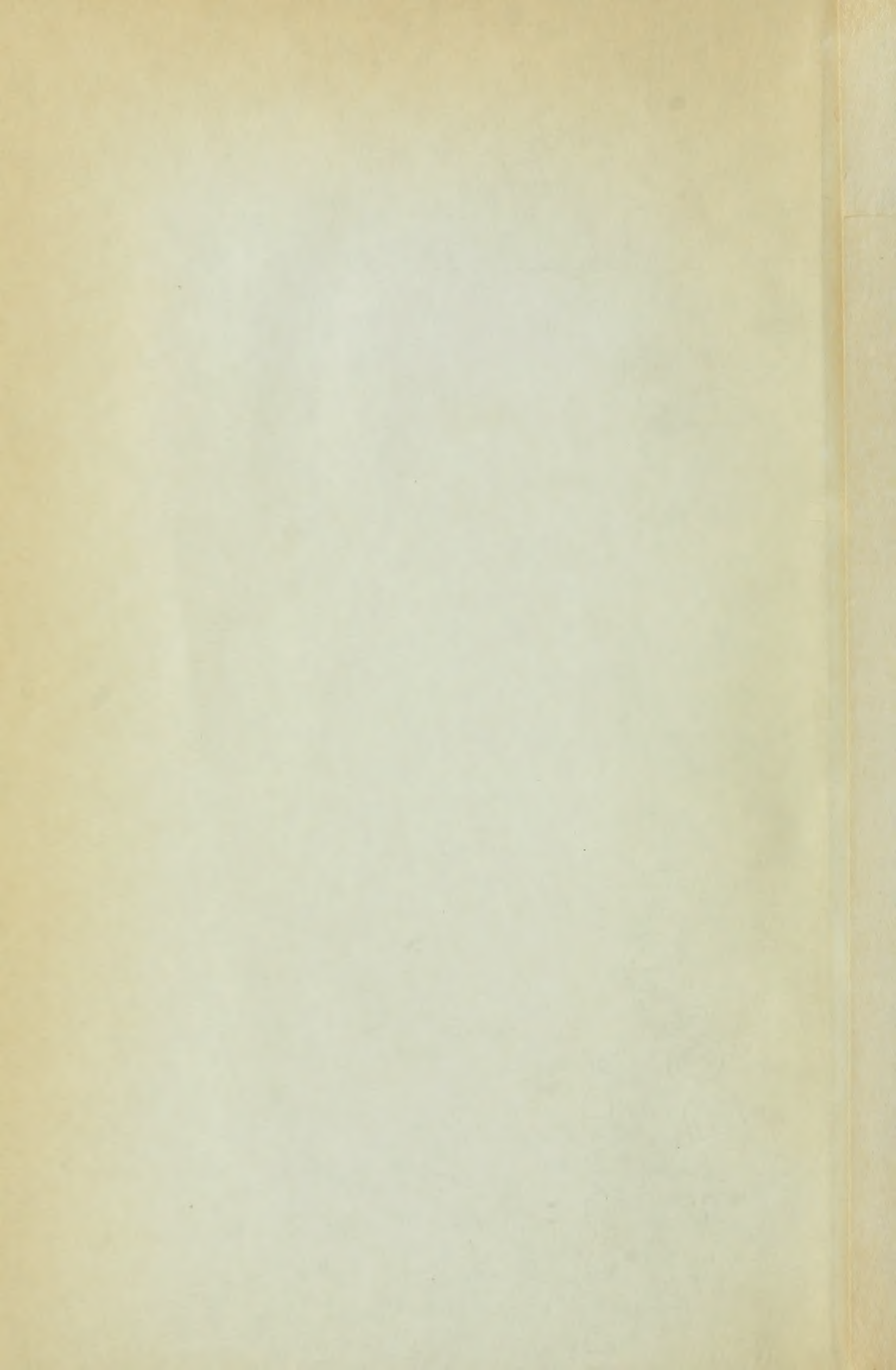


Pape, Georg
Christoph Wittichs Anti-
Spinoza





Christoph Wittichs Anti-Spinoza.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

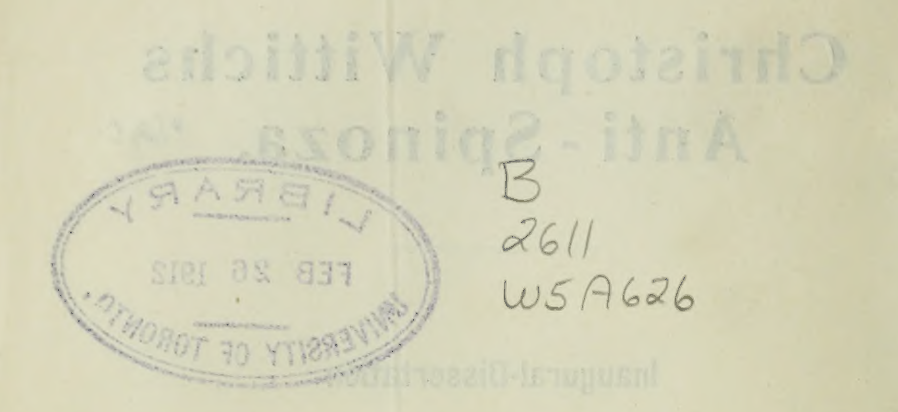
genehmigt von der

hohen philosophischen Fakultät der Universität
Rostock i. M.

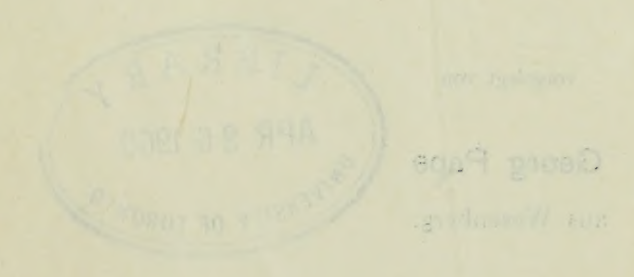
vorgelegt von

Georg Pape

aus Wesenberg.



Referent: Professor Dr. F. Erhardt.



Hermann Blanke's Spezial-Druckerei für Dissertationen
Kl. Rosenthalerstr. 9 BERLIN C 54 Kl. Rosenthalerstr. 9

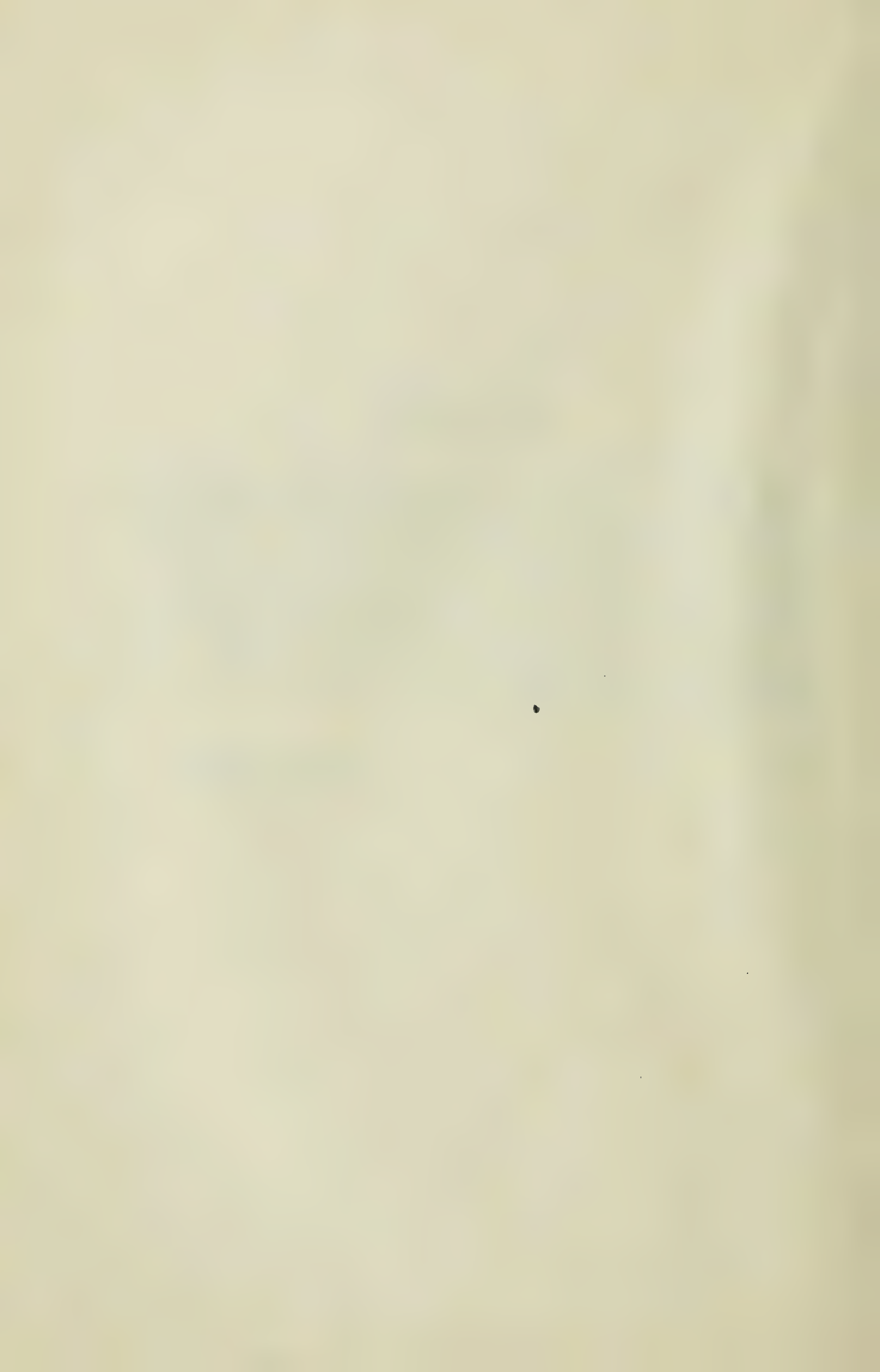
Dem Andenken meiner Mutter!

Inhalts-Verzeichnis.

Lebenslauf.

Der Unterzeichnete wurde am 23. Mai 1877 zu Wesenberg i. M. geboren. Er besuchte die Stadtschule seines Heimatortes, sodann das Präparandum und Seminar zu Mirow. Nachdem er sechs Jahre im Lehramt tätig gewesen war, ging er nach Berlin und bereitete sich privatim auf das Gymnasialabiturium vor. Ostern 1905 erhielt er nach einer Prüfung am Kaiserin Augusta-Gymnasium zu Charlottenburg das Zeugnis der Reife. Von Ostern 1905 bis Ostern 1908 hat er in Berlin, von Michaelis 1908 bis Michaelis 1909 in Rostock studiert.

Georg Pape.



1. Wittichs Leben.

Man kann, wenn man in der Geschichte des Spinozismus Perioden unterscheiden will, von einem spinozafeindlichen und einem spinozafreundlichen Jahrhundert reden. In beiden Perioden ging man ins Extrem; beiden Perioden fehlte vielfach jene ruhige Sachlichkeit, die beim Wägen und Werten philosophischer Systeme als vornehmste Bedingung gelten muss. Allein eine solche Scheidung kann doch nur von allgemeiner Geltung sein. Es hat im 19. wie im 18. Jahrhundert, ja selbst in den ersten Dezennien nach dem Bekanntwerden der Lehre Spinozas, Männer gegeben, die, wie es der Mathematiker und Physiker de Mairan (in einem Briefe an Malebranche)[1] von sich behauptet, „dans le silence des passions" an die Prüfung der Gedanken Spinozas herangingen.[2] Dass es hierbei für jenes Geschlecht, das aus der Zeit der langen Religionskämpfe kam, schwieriger war, Spinoza gerecht zu werden, liegt auf der Hand. Schon Descartes' Lehre hatte starken Widerspruch hervorgerufen. Um wieviel schärfer musste die Opposition sein, die Spinoza mit seiner Lehre zu erwarten hatte!

Unter den polemischen Schriften dieser älteren Zeit nimmt Christoph Wittichs „Anti-Spinoza" die erste Stelle ein, und zwar einerseits deshalb, weil hier jener rohe und gehässige Ton ver-

---

[1]) Vergl. V. Cousin: Fragments de philosophie cartésienne (Par. 1852). Correspondance de Malebranche et de Mairan pg. 262—348.

[2]) Zur Orientierung auf dem Gebiet der Geschichte der Kritik des Spinozismus verweisen wir auf die historischen Abschnitte (Einleitung und Anhang) des Werkes „Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik" (Leipzig 1908) von Franz Erhardt.

mieden wird, der bei anderen Gegnern Spinozas aus jener Zeit so unangenehm berührt, andererseits und vor allem aber deshalb, weil diese Schrift an Gründlichkeit und Ausführlichkeit — Spinozas Ethik wird Satz für Satz einer Prüfung unterzogen — alle übrigen übertrifft.[1] Da der Verfasser (wie seine Schrift) nur wenigen bekannt sein dürfte, so halten wir es für geboten, über den Lebensgang des Autors nähere Mitteilungen zu bringen.[2]

Chistoph Wittich wurde am 7. Oktober 1625 zu Brieg i. Schl. geboren. Sein Vater war von der lutherischen zur reformierten Kirche übergetreten und bekleidete die Stelle eines Generalsuperintendenten im Herzogtum Brieg. Als der junge Wittich das siebzehnte Jahr erreicht hatte, schickte ihn sein Vater nach Bremen, damit er hier die Rechte studiere. Weil ihm aber dieses Studium nicht zusagte, wandte er sich der Theologie zu, in der ihn besonders der berühmte Coccejus mit seiner Föderaltheologie anzog. I. J. 1646, nach vierjährigem Aufenthalt, verliess er die Bremer Hochschule und ging nach den Niederlanden, wo er in Gröningen und Leiden seinen Studien „mit grossem Fortgange“, wie es in Jöchers Gelehrtenlexikon heisst, oblag. In Gröningen hörte er den hervorragenden Dogmatiker der reformierten Kirche Samuel Maresius, in Leiden den Cartesianer Joh. de Raei, der ihn mit der Lehre des Cartesius bekannt machte. Von Leiden ging Wittich zum zweitenmal nach Gröningen, wo er zwei Jahre hindurch ein eifriger Hörer des Maresius war, an dem er mit grosser Verehrung hing. Nach beendeten Studien wandte er sich, seiner Neigung folgend,[3] dem akademischen Berufe zu.

---

[1]) Nach Erhardt (s. Anmerk. 2, S. 1.)

[2]) Quellenangabe s. Allgem. deutsche Biographie (Bd. 43, unter „Christoph Wittich“). Wichtig sind auch die Vorreden einiger Schriften W.s (consensus veritatis, theologia pacifica, annotationes), die manches wertvolle biographische Material bringen.

[3]) Das Grosse Universal-Lexikon berichtet (Bd. 57, unter „Chr. W.“ [Leipzig u. Halle, 1748]), W. habe damals (i. J. 1650) seine Heimat besucht und hier mehrmals „bei grossem Zulauffe des Volks“ in der Schlosskirche gepredigt. Als ihm aber das Amt eines Oberhofpredigers und Superintendenten angeboten worden sei, habe er dies abgelehnt mit der Begründung, dass „er sein Talent der Jugend in den Schulen einmahl gewidmet hätte, dabey er nicht weniger Nutzen der Kirchen Gottes schaffen könnte.“

Maresius hatte ihn mit Empfehlungen an den Kasseler Theologen Crocius versehen, um ihm für die Erlangung eines Lehrstuhls an der Marburger Universität behilflich zu sein. Er erhielt jedoch einen Ruf nach Herborn, dem er bereitwillig Folge leistete. Hier wurde er mit dem Cartesianer Johann Clauberg bekannt, der ihn für die Lehre des Cartesius gewann.[1] Aber beide Männer, die bald zahlreiche Jünger fanden, wurden von ihren Kollegen heftig angegriffen und gerieten in eine unhaltbare Stellung.[2] Da sie sich einem Verbot des Fürsten Heinrich von Nassau-Dillenburg, die cartesianische Philosophie zu lehren, nicht fügen wollten, nahmen sie ihren Abschied. Sie folgten einem Rufe nach Duisburg. Weil aber die neue Universität erst drei Jahre später (1655) eröffnet werden konnte, so übernahm Wittich vorläufig die Stelle eines Predigers der reformierten Gemeinde und eines Religionslehrers am Gymnasium, während Clauberg das Rektorat dieser Schule erhielt. I. J. 1652 erschien (bei L. Elzevir, Amsterdam) eine Schrift Wittichs, die den Titel führte: „Dissertationes duae, quarum prior de S. scripturae in rebus Philosophicis abusu, altera de vera quiete et vero motu Terrae". Sie war nach Wittichs eigenen Worten dazu bestimmt, den Brand zu löschen, den andere entfacht hatten. Es war die Antwort auf verschiedene Angriffe, die gegen die cartesianische

---

1) Die „Preuss. Zehenden" (Eine Sammlung „allerhand geistlicher Gaben, von mancherlei in die Gottesgelahrtheit, Kirchen- und Gelehrten-Geschichte laufenden Materien". Königsberg, 3 Bd., 1740, 42 u. 44) berichten darüber Bd. I, im zweiten Stück (IV, § 4), als dessen Gewährsmann der Professor Jakob Rhenferd zu Franecker bezeichnet wird: „De Wittichio hoc imprimis memorabile est, quod cum diu multumque, sed frustra in Philosophia Peripatetica desudasset, penitusque fere de studio philosophico desperaret nisi a Commilitone Claubergio excitatus et sustentatus fuisset, hac occasione ad Cartesianismum prolapsus sit."

2) Wittich sagt hierüber in der Vorrede zu seiner Schrift „Consensus veritatis" (1659) [den genauen Titel s. S. 6 in d. Anmerkung]: „Herbornae quiete et qua debui modestia una cum Clarissimo Claubergio ex munere nostro studiosam iuventutem instruebam, rarioremque illam philosophandi rationem, quae a praeiudiciis veritati percipiendae nimium quam obstantibus defaecatam mentem in veritatis penetralia deducit, commendabam, cum ab invidis et aemulis livido oculo nostri successus adspiciuntur . . . Cartesius et Cartesiani odii et probri erant vocabula."

Lehre und ihre Anhänger gerichtet waren. So hatte sich z. B. Cyriacus Lentulus, Professor der Beredsamkeit und der Geschichte zu Herborn, in heftigen Invektiven gegen die Cartesianer ergangen und u. a. den Vorwurf des Atheismus — eine damals sehr beliebte Waffe — erhoben. Die Lehre von der Axendrehung der Erde hatte heftigen Widerspruch hervorgerufen.[1] Damals schrieb Clauberg seine „Defensio Cartesiana“ und Wittich, wie erwähnt, seine Dissertationen. Auf den Einwurf, dass die Lehre von der Axendrehung der Erde mit den Worten der Heiligen Schrift unvereinbar sei, erwiderte er, dass sich diese an jenen Stellen eines Ausdrucks bediene, der der gewöhnlichen Auffassung, nicht der genauen Wahrheit Rechnung trage. Damit erregte er aber nur noch stärkeren Unwillen. Es erging an ihn die Aufforderung, sich auf der (im Juni 1654 zu Cleve tagenden) Provinzialsynode zu rechtfertigen. Hier erklärte er, dass er sich in Glaubenssachen dem Urteil der Generalsynode fügen würde, wenn sie mit guten Gründen bewiese, dass er zu weit gegangen sei; in philosophischen Fragen jedoch müsse er sich das Recht wahren, seiner eigenen Überzeugung zu folgen. Die Entscheidung wurde bis zur nächsten Provinzialsynode, die in Wesel abgehalten werden sollte, hinausgeschoben. Wittich kam nicht nach Wesel, sondern sandte ein Schreiben. Er erklärte mit dem Ausdruck des Bedauerns, dass er mit der Wendung „Scripturam de rebus naturalibus saepe loqui secundum opinionem vulgi, non semper accuratam veritatem“ Missfallen erregt habe, sich zu folgender Fassung der bekämpften Formel bereit: „Scripturam fuisse usam formulis receptis etsi niterentur opinionibus erroneis“ oder: „Scripturam usurpare phrases phenomenis sive apparentiis convenientes“. Auf Wittichs Bitte sah man davon ab, die Angelegenheit vor der Generalsynode weiter zu verfolgen. Aber es erschienen eine Reihe von Schriften, die seine Auffassung bekämpften. Der theol.-astronomische Dialog des Predigers Jacob du Bois zu Leiden: „Veritas et Authoritas sacra in

[1] In der Vorrede zum „Consensus veritatis“ heisst es: „Sententia imprimis Cartesii, quae vicissitudinem diei et noctis non Solis circa Terram [gy]-rationi acceptam refert, tamquam lymphatorum delirium pipulo diferri, et tamquam Dei oraculis manifestissime contraria incursari, exsibilari.“

Naturalibus et Astronomicis asserta et vindicata. Contra Chr. Wittichii Dissertationess duas", der „Anti-Wittichius" des Leiters des Theol. Kollegs zu Leiden Jac. Revius, des Kölner Theologen Petr. van Maestrichts „Vindiciae Veritatis et Authoritatis S. Scripturae in rebus phiolosophicis adversus Dissertationes Dn. Chr. Wittichii" und das „Examen Theologico - Philosophicum famosae de Solis vel Telluris motu controversiae" von dem Lehrer der Künste und Philosophie zu Wittenberg Joh. Herbinius.[1] Zu seiner Verteidigung liess Wittich i. J. 1656 eine (in Duisburg gehaltene) Disputation drucken, die den Titel trug: „Consideratio theologica de stylo scripturae, quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit". Schon vor Erscheinen dieser Schrift war er einem Rufe an die neue Universität zu Nimwegen (5. Okt. 1655) gefolgt. Am 15. Okt. d. J. hatte ihn die Universität zu Duisburg in Anerkennung seiner Verdienste zum Doktor der Theologie und Philosophie promoviert.

Auch in Nimwegen war seine akademische Tätigkeit von gutem Erfolge begleitet. Gross war die Zahl seiner Hörer, die seinen Vorträgen über die Philosophie des Cartesius und die Föderaltheologie des Coccejus folgten. Aber auch hier setzte bald die Opposition ein. Viele sahen in der Lehre des Cartesius eine Gefahr für die Kirche, sie meinten, dass sie den Glauben an die Autorität und Wahrheit der Schrift erschüttere. Um den Streitigkeiten ein Ende zu machen, erliess die Regierung von Holland und Westfriesland (6. Okt. 1656) eine Verfügung, nach der die Theologie von der Philosophie getrennt werden sollte, und verbot, dass die Philosophie in Fragen, die die Schrift beträfen, einen von dieser abweichenden Standpunkt einnähme; die Lehren des Cartesius sollten weder durch Schrift, noch Lektionen oder Disputationen unter der Jugend verbreitet werden. Dies Verbot hatte jedoch nicht den gewünschten Erfolg. Wittich konnte seine Dissertationen zum zweitenmal edieren; sie trugen jetzt den Titel: „Dissertationum secunda Editio" und waren mit

[1]) Wittich erklärt in der Vorrede zum „Consensus veritatis" (aus der wir die Titel der gegnerischen Schriften entnommen haben), der Kampf habe solchen Umfang angenommen, „ut ita oppositionum et adversariorum multitudine tantum non viderer obruendus."

einem Anhang versehen, der die Einwürfe der Gegner (du Bois, Revius, Herbinius und Maestricht) und ihre Widerlegung enthielt. Bald darauf, i. J. 1659, erschien sein Hauptwerk: „Consensus veritatis.“[1] In der Vorrede dieser Schrift gibt Wittich einen Überblick über die Kämpfe, die er als treuer Anhänger des Cartesius zu bestehen hatte. Er beklagt es, dass seine Gegner ihn mit Excerpten bekämpften, ja oft nur den Titel seiner Schriften kennten. Er nimmt Cartesius gegen den Vorwurf in Schutz, er zerstöre mit seinem allgemeinen Zweifel die Fundamente des Glaubens; dieser Zweifel solle nur zu einer vorurteilsfreien Prüfung der Dinge führen. Er weist auf die Willenstheorie des Cartesius hin, die der theologischen Auffassung völlig entspreche, und nimmt für sich das Recht in Anspruch, sofern es ohne Schaden für die reformierte Kirche geschehen könne, seiner eigenen Überzeugung zu folgen („modeste dissentire“). Das Werk selbst unterscheidet zwischen einer vulgären und einer philosophischen Erkenntnis der Dinge und sucht den Beweis zu erbringen, dass die philosophische Erkenntnis aus der Heiligen Schrift nicht geschöpft werden könne. Dabei liegt ihm der Gedanke durchaus fern, von der Kirchenlehre abzuweichen oder gar ihre Autorität schmälern zu wollen.[2] Dennoch wurde er (i. J. 1660) vor die Synode von Gelderland geladen, um sich wegen seiner Lehre zu verantworten. Er führte aber seine Verteidigung mit solchem Erfolge, dass sich die Synode zufrieden gab. Dieser Beschluss wurde im August d. f. J. durch eine Resolution bestätigt. Seitdem liess man ihn von dieser Seite unbehelligt. Auch Joh. Herbinius gab seine Gegnerschaft auf, da ihm, wie er offen erklärte, durch Wittichs „Consensus veritatis“ Genüge geleistet sei; er hat niemals wieder die Feder gegen die Cartesianer geführt.

[1]) Der vollständige Titel lautet: „Christophori Wittichii Consensus Veritatis in Scriptura Divina et infallibili revelatae cum Veritate Philosophica a Renato Des Cartes detecta. Cuius occasione Liber II. et III. Principiorum Philosophiae dicti des-Cartes maximam partem illustrantur.“ Neomagi 1659.

[2]) Er äussert sich hierüber in der Vorrede zum ‚Consensus veritatis‘: „Non quaeritur: An Scripturae sit credendum? An Scriptura falsum loquatur? An Scriptura multis falsitatibus scateat? quod adversarii petulantissime mihi affingunt, mihi tamen nunquam in mentem venit asserere.“

Jetzt folgte für Wittich eine Zeit der Ruhe, in der er sich ganz seinen Studien und seinen Schülern widmen konnte. Während eines Dezenniums trat er mit keiner Schrift an die Öffentlichkeit, eingedenk, wie er später bemerkte, jenes Wortes des Horaz: „Bene qui latuit bene vixit." Aber er sollte von neuem in Streit verwickelt werden und zwar von einer Seite, von der er ihn am wenigsten erwartet hatte. Wir haben früher erwähnt, dass Wittich einer der eifrigsten Schüler des Dogmatikers Samuel Maresius war. Später waren sich beide Männer noch näher getreten, und es war Wittich gelungen, seinen verehrten Lehrer und Freund für die Philosophie des Cartesius zu gewinnen. Maresius liess das Werk „Des passions de l'âme" durch seinen Sohn ins Lateinische übertragen und stand in freundschaftlichem Verkehr mit dem bekannten Cartesianer Tobias Andreae. I. J. 1656 gab er — anonym — eine Verteidigungsschrift für Cartesius heraus, die den Titel trug: „Magni Cartesii manes ab ipsomet defensi sive Renati des Cartes quaerela Apologetica". Aber sein Verhältnis zu Wittich wie zu Cartesius änderte sich mit einem Schlage, als er erfuhr, dass sein früherer Schüler es gewagt hatte, bei der Interpretation seines Werkes „Systema Theologicum" einige Ausstellungen zu machen. Es handelte sich — nach Wittichs Erklärung — um Ansichten, die Maresius aus der scholastischen Philosophie übernommen hatte, keineswegs um eine Prinzipienfrage. Wittich hatte in seinen Kollegien stets die grundlegende Bedeutung des Werkes hervorgehoben, glaubte aber, die erwähnten Stellen nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Aber Maresius war über jenen Vorgang so erbittert, dass er Wittich die Freundschaft kündigte und sich in das Lager eines alten Gegners begab, mit dem er 28 Jahre hindurch in Streit gestanden hatte. Dieser Mann war der Professor der Theologie zu Utrecht Gisbertus Voetius, zu jener Zeit der Hauptführer der orthodoxen Reformierten der Niederlande. Voetius, der schon Cartesius gegenüber eine wenig sympathische Rolle gespielt hatte,[1] bekämpfte die neue Lehre auf das heftigste. Wenn nun auch der Grund für die Feindschaft zwischen Maresius

---

[1]) Vergl. die Verteidigungsschrift des Cartesius: Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium. [1643].

und Voetius nicht auf theologisch-philosophischem Gebiet lag — Maresius hatte in einem Rechtsstreit die Sache der Behörde gegen Voetius vertreten „accepto honorario 1500 florenorum Hollandicorum“ [1] —, so hatte dies doch den Kampfplatz hergeben müssen.[2] Jetzt fanden die alten Gegner eine Basis, auf der sie Frieden schliessen konnten: es galt den gemeinsamen Feind, die Cartesianer und Coccejaner, zu vernichten.[3] In der Folge erschienen eine Reihe von Streitschriften. Gegen Wittich wandte sich Maresius in der sehr leidenschaftlich geschriebenen „Dissertatio theologica de abusu philosophiae Cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei“. Gron. 1670. Wittich antwortete in ruhiger Weise; es erschien (i. J. 1771) seine „Theologia pacifica“.[4] In der Vorrede bittet er den Leser, die Anklage wie die Apologie der cartesianischen Philosophie mit gleicher Vorurteilslosigkeit zu vernehmen und zu prüfen. Das Werk enthält (in 21 Kap.) eine Darlegung und Verteidigung seines theologisch-philosophischen Standpunkts. Vergeblich hatte Maresius versucht, die Drucklegung dieser Schrift durch Vermittelung des Kuratoriums der Nimweger Universität zu verhindern. Sie erwarb sich trotz der Gegner einen weiten Leserkreis.[5]

---

[1]) Für den Streit zwischen M. und V. verweisen wir auf den Bericht der „Preuss. Zehenden“. Kapitel IV des zweiten Stückes von Bd. I trägt die Überschrift: „Historia Arcana der Streitigkeiten, welche zwischen den Holländischen Theologis, Voetio und Maresio, sind geführet worden.“

[2]) In welcher Weise dieser Kampf geführt wurde, zeigen die Worte, die der Bericht der Preuss. Zehenden (I, Kap. IV des 2. Stückes, § 5) dem M. in den Mund legt. „se a Voetio increpari ut Diabolum, Satanam Mendacem, mendacissimum, nequam, nequissimum, sceleratum, scelestum, scelestissimum etc.“

[3]) „Imprimis vero facta est haec Herodis et Pilati reconciliatio in exitium, si fieri posset, ita dictorum Novatorum, Cartesianorum scilicet et Coccejanorum.“ Ebenda.

[4]) Der volle Titel lautet: „Chr. W. Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus Philosophiae Cartesianae in diversis theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus theologicis et fidei, modeste respondetur.“ Lugduni Batavorum 1671.

[5]) 1683 erschien die 3. Auflage der Schrift.

In demselben Jahre wurde Wittich an die berühmte niederländische Hochschule zu Leiden berufen[1] und am 10. Nov. als Professor der Theologie eingeführt. Auch hier waren bald die Gegner am Werk, und es gelang ihnen, sich beim Prinzen Wilhelm III. von Oranien, dem neuen Statthalter, Gehör zu verschaffen. Man wusste es so darzustellen, als ob die neue Lehre nicht bloss der Kirche, sondern auch dem Staate gefährlich sei. Am 16. Jan. 1676 erging ein Dekret an den Senat der Universität Leiden, das die cartesianisch gesinnten Theologen mundtot machen sollte. Es enthielt 20 Sätze, die zu lehren unter Androhung der Amtsentlassung verboten wurde. Die Theologen, die sich durch diese Massregel in ihrer Lehrfreiheit beschränkt sahen, wandten sich mit einer schriftlichen Darlegung ihres Standpunktes an die entscheidende Stelle, aber ohne Erfolg; ihre Schrift wurde zurückgesandt. Deshalb beschloss man, an das Publikum zu appellieren, Abraham Heidanus der Jüngere, ein treuer Mitkämpfer Wittichs, gab eine Schrift[2] heraus, in der er gegen das erwähnte Verfahren Protest erhob. Er musste diese Tat mit seinem Amte bezahlen. Wittich schwieg; er sah ein, dass weiterer Widerstand vergeblich war.

I. J. 1671 war Maresius mit der Anklageschrift „Indiculus praecipuarum controversiarum contra Chr. Wittichii theologiam pacificam" hervorgetreten, in der er Wittich 353 Ketzereien vorwarf, während der Voetianer Leonhard van Rijssen, Pastor zu Heusden,[3] später sogar 559 herausrechnete. Wittich liess sich durch diese gehässigen Angriffe nicht fortreissen. Auf den „Indiculus" hatte er zunächst mit einem „Appendix ad Theol. pac. seu modesta Responsio ad Maresii Indiculum controversiarum" (Lugd. Bat. 1671) geantwortet. Jedenfalls hatte er die Absicht,

---

[1]) Nach dem Gr. Univers.-Lexikon hatte Maresius darauf gerechnet, diese Stelle zu erhalten.

[2]) Die Schrift führt den Titel: „Consideratien over eenige saecken, onlonx vorgevallen in de Univ. binnen Leyden." 1675.

[3]) In der Schrift: „Doot-Stuypen [Todeszuckungen] der Cartesianen en Coccejanen." Utrecht 1676. Gegen die Cartesianer richten sich besonders die beiden ersten Kapitel (Kap. I: der cartesianische Zweifel, der Weg zum Atheismus; Kap. II: die Philosophie zum Abgott [gemacht]).

in einer besonderen Schrift auf jene Angriffe zu erwidern, als sein Gegner Maresius starb (1673). Die eigentliche Verteidigungsschrift „Theologia pacifica defensa“ wurde erst nach Wittichs Tode von seinem Bruder Tobias herausgegeben (1689).

Im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1676—1687) hielt sich Wittich von den öffentlichen Kämpfen fern. Nicht die Gründe seiner Gegner,[1] sondern die Intoleranz jener Zeit hatte ihn zum Schweigen gebracht.[2] Dass er aber doch während dieser Zeit im Sinne der cartesianischen Philosophie tätig war und wenigstens in der Stille der Zurückgezogenheit für diese Lehre arbeitete, das beweisen die in seinem Nachlass vorgefundenen Schriften „Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes“ und der „Anti-Spinoza“.[3] Wittich starb am 19. Mai 1687.

Die „Annotationes“[4] wurden von dem Dordrechter Pastor und Gymnasialprofessor Salomon van Til i. J. 1688 herausgegeben. Der „Anti-Spinoza“ erschien zu Amsterdam i. J. 1690 unter dem Titel: „Christoph. Wittichii Anti-Spinoza sive examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et eius attributis“. Den Anhang bilden zwei Briefe; der erste ist an Wittich gerichtet, ist ohne Unterschrift und trägt das Datum: 1. Febr. 1681; der zweite bringt Wittichs Antwort und ist ohne Datum und Adresse.

---

[1] Maresius war, wie erwähnt, 1673, Voetius 1676 gestorben.

[2] Vergl. S. 13. — Nur einige theologische Abhandlungen über Einzelfragen erschienen in dieser Zeit.

[3] Dass der Anti-Sp., wenigstens in der vorliegenden Fassung, erst nach Spinozas Tode geschrieben worden ist, ergibt sich aus seinem Wortlaut. Wir erwähnen z. B. die Stelle, die sich S. 60 findet: „Quod si vero illud extensum . . . sit divisum in partes, quod non putem negaturum fuisse Spinozam etc.“

[4] Der vollständige Titel lautet: „Chr. Wittichii P. M. [L.?, Prof. Leidensis?] Philosophi acutissimi et Theologi solidissimi Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes, in quibus methodi celeberrimi Philosophi succincta redditur ratio, nec non dubia solvuntur, difficiliora enodantur, obscuriora illustrantur, puriorque Philosophia adversus quorundam obiectiones solidissime asseritur, confirmatis ubique primis eius fundamentis. Opus posthumum ex trium exemplarium collatione in usum studiorum diligenter erutum: quod publico non invidendum ratus, omnibus veritatem amantibus communicat Salomon van Til, Ecclesiae Dordracenae Pastor et in illustri ibidem gymnasio Professor.“ Dordr. 1688.

Jener enthält einige Grundgedanken der Lehre Spinozas, dieser den Versuch ihrer Widerlegung. Als Herausgeber des Werkes nennt Jöcher (Allgem. Gelehrtenlexikon) sowie das Grosse Universal-Lexikon Wittichs Bruder (s. S. 10.); der Verfasser der Vorrede soll (nach einer Notiz bei Buddeus und Balthasar, Münster) ein gewisser Hasselius sein.[1] I. J. 1695 erschien eine holländische Übersetzung (in Amsterdam bei den Wasbergen), die von Abraham van Poot herrührt.

Bevor wir diese Ausführungen über das Leben Wittichs schliessen, müssen wir zu einer Frage, die sich auf das persönliche Verhältnis Wittichs zu Spinoza und dessen Lehre bezieht, Stellung nehmen. In einem Pamphlet vom Jahre 1697, das den Titel trägt „Vervolg van't Leven van Philopater" (sein Verfasser ist nicht mit Sicherheit festgestellt),[2] wird gegen Wittich der schwere Vorwurf erhoben, er habe ein unrühmliches Doppelspiel getrieben, indem er trotz seines freundschaftlichen Verkehrs mit Spinoza und trotz seiner Neigung zum Spinozismus den „Anti-Spinoza" geschrieben habe, nur um sich von dem Verdacht der Übereinstimmung mit Spinoza zu reinigen. Freudenthal schliesst sich diesem Urteil über Wittich an.[3] Dabei stützt er sich auf das erwähnte Pamphlet und — merkwürdigerweise — auf folgende, in einem noch ungedruckten Brief Wittichs (vom 14. April 1680) an Lambert von Velthuysen enthaltene Bemerkung: „So weit ist es mit mir gekommen, dass mir nur noch die Freiheit zu reden gelassen ist, während ich von der Freiheit zu schreiben nur mit grösster Vorsicht und Klugheit Gebrauch machen darf." [4]

---

[1]) Diesen Hinweis auf den Verf. der Vorrede hat Erhardt (vergl. „Die Philos. d. Spinoza im Lichte d. Kritik", Anhang S. 476) aufgefunden. Über die Person des Hasselius haben wir nichts Näheres ermitteln können. (Unter den Namen der Lehrer an der Leidener Hochschule ist der Name Hasselius nicht vertreten.)

[2]) Vergl. Freudenthal: „Lebensgeschichte Spinozas" (Leipzig 1899) Anmerk. S. 299.

[3]) s. „Lebensgeschichte Sp.s", S. 217 f. und 299; „Sp., sein Leben und seine Lehre", Bd. I (Stuttgart 1904) S. 241 f. und 284 f.

[4]) Die vollständige Stelle, wie sie Freudenthal in seiner „Lebensgesch. Sp.s" S. 299 anführt, lautet: „Tu vero liberalitate tua me obruis, dum tanto

Wie steht es mit der Beweiskraft dieser Quellen?[1] Wir führen zunächst das Zeugnis an, das Joh. Colerus, der bekannte Biograph Spinozas, über den Verfasser der „Fortsetzung des Lebens des Philopater" ablegt.[2] Colerus weist darauf hin, dass für die Behauptung, Spinoza und Wittich hätten in regem schriftlichen und mündlichen Verkehr gestanden, nicht der mindeste Anhalt vorhanden sei: kein Brief gebe Kunde von einer Korrespondenz beider Männer. Ferner habe er von einem Neffen Wittichs namens Zimmer, der sich bei seinem Onkel während der letzten Lebensjahre desselben aufgehalten habe, über Wittichs Verhältnis zu Spinoza das gerade Gegenteil erfahren von dem, was der Verfasser der „Fortsetzung des Lebens des Philopater" zu berichten weiss. Zimmer, den er ziemlich genau gekannt habe, habe ihm auch ein Diktat seines Onkels gezeigt, in dem Spinozas Gedanken ebenso trefflich auseinandergesetzt wie widerlegt wären. Schliesslich bemerkt Colerus, schon die Existenz des „Anti-Spinoza" würde genügen, um jene Beschuldigung, Wittich sei im Herzen Spinozist, nach aussen aber ein Gegner des Spinozismus gewesen, als unhaltbar zu erweisen, so dass man in ihr nur eine boshafte Verleumdung erblicken könne.

Auch Franz van Halma, ein gelehrter Mann und Buchhändler in Amsterdam, spricht nach den Mitteilungen des

---

munere chartaceo me donas (sc. mit den 1680 erschienenen Werken Lamberts) idque tanto magis, quod eo res meae sint positae in loco, ut quamvis loquendi libertas adhuc restet, scribendi tamen libertate non liceat uti nisi cum magna circumspectione et prudentia." Wenn F. daraus schliesst, W. habe es schwer empfunden, „dass es zu seiner Zeit wahre Denkfreiheit in Holland nicht gab," so schliessen wir uns diesem Urteil an. Wenn F. aber weiter geht und aus jener Stelle auf W.s Spinozismus schliessen will, so können wir ihm darin leider nicht folgen.

[1]) Auf die Behauptung eines gewissen Thomas Crenius, „er [sc. Wittich] sey summus Cartesianus, summus Coccejanus und summus Atheus gewest, weil ihm keine Philosophie als des Spinosae seine besser angestanden" (s. S. 228 der „Lebensgesch. Sp.s" von Freudenthal), gehen wir hier nicht ein. Welches Urteil in philosophischen Dingen dem Cr. zukommt, mag man aus seiner Behauptung schliessen, „die Principia Cartesii geometrice demonstrata wären sein [sc. Spinozas] bestes Buch" (ebd.)

[2]) In der Biographie Spinozas Kap. 13.

Colerus[1] von Verleumdungen des Verfassers jener Schmähschrift.

Wir möchten hinzufügen, dass ein anonymes Pamphlet wohl nicht die geeignete Grundlage bilden kann, um so schwere Beschuldigungen aufrecht zu halten.

Das erwähnte Zitat aus einem Briefe Wittichs an Velthuysen hat schwerlich die Bedeutung und den Sinn, den Freudenthal ihm beilegt. Dass Wittich unter der Feindschaft seiner Gegner zu leiden hatte und diese ihm bei seinem freimütigen Auftreten gefährlich werden konnten, hat sich uns wiederholt gezeigt. Dass man aber deshalb gerade ein Anhänger Spinozas sein müsste, dürfte doch ein übereilter Schluss sein, da doch auch die Cartesianer heftig angegriffen wurden. Wohl hat Velthuysen „von der Freiheit zu schreiben" Gebrauch machen und für den Cartesianismus eintreten können. Was aber dem Privatmann Velthuysen erlaubt war, das war dem Professor der Theologie Wittich noch keineswegs erlaubt.

Schliesslich möchten wir noch dem Gedanken Ausdruck geben, dass ein Mann, der von seinem ersten öffentlichen Auftreten an unentwegt auf der Schanze gestanden hat, um die Lehre des Cartesius gegen Angriffe zu schützen, und der auch von seinen Gegnern stets als Cartesianer bekämpft wurde, kaum so treulos und feige handeln wird. Das Motiv für die Abfassung des „Anti-Spinoza", wie diese Schrift selbst zur Genüge beweist, muss vielmehr folgendes sein: weil Wittich deutlich erkannt hatte, dass Spinozas Prinzipien die Aufhebung des Cartesianismus, von dessen Wahrheit er völlig überzeugt war, bedeuteten, und weil er sah, dass die Philosophie des Cartesius durch den Spinozismus in ein — wenigstens nach seiner Meinung — falsches Licht gestellt wurde, fühlte er sich getrieben, wie so oft für diese seine Überzeugung einzutreten. Und so verfasste er jene Schrift, die zugleich eine Apologie seines Meisters bedeutet.

Wir sind deshalb nicht in der Lage, Freudenthals Ansicht über Wittichs Verhältnis zu Spinoza teilen zu können,[2] und

---

1) ebd.

2) Damit kommen wir zu einem ähnlichen Ergebnis wie Erhardt (s. „Die Philos. d Sp. im Lichte d. Kritik", Anhang S. 478 ff.)

halten uns auf Grund der Tatsachen nicht für berechtigt, jenen Vorwurf der Charakterlosigkeit als hinreichend begründet oder auch nur als wahrscheinlich anzusehen.[1]

---

2. Wittichs Anti-Spinoza.

Wir können uns jetzt der Betrachtung der Schrift zuwenden, die wir ihrem wesentlichen Inhalte nach wiederzugeben gedenken. Sie trägt, wie erwähnt, den Titel: „Christoph. Wittichii Anti-Spinoza sive examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et eius attributis.“ Für unsern Zweck kommt die Abhandlung über Gott und seine Attribute, in der Wittich diesen Gegenstand nach der positiven Seite im Zusammenhang behandelt, nicht in Betracht. Dennoch werden wir ihrem Inhalt insofern Rechnung tragen können, als wir Wittichs Kritik des ersten Teils der Ethik in möglichst weitem Umfange wiedergeben; damit ist zugleich auch der wesentliche Inhalt jener Abhandlung gegeben. Wie Wittich bei der kritischen Behandlung der Ethik bis zum Schluss verfahren ist, so werden wir in diesem Teil verfahren, indem wir sämtliche Definitionen, Axiome und Lehrsätze Spinozas anführen und jedesmal das „examen“ folgen lassen. Für die übrigen Teile nehmen wir uns die Freiheit, von dieser Ordnung abzuweichen, um in der Form der zusammenfassenden Darstellung das zu bringen, was diese Teile an kritischem Gehalt in sich schliessen, Zu diesem Verfahren bestimmte uns Wittichs Schrift selbst, deren Schwerpunkt offenbar im ersten Teil liegt, wie es seinem philosophischen und theologischen Interesse entsprach; die Rücksicht auf diesen Umstand dürfte auch dazu

---

[1]) Auf Grund einer Verwechselung hat man bisweilen behauptet, dass schon bei Lebzeiten W.s der Vorwurf des Spinozismus gegen ihn erhoben sei (s. Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, 3. Aufl., I, S. 293, Anmerk. 2; Linde, Spinoza, S. 192.) Wie sich herausgestellt hat, handelte es sich dabei um W.s Neffen Jakob Wittich, Professor der Mathematik in Duisburg. (Vergl. Linde, Sp. Bibl. No. 254). Dass auch Chr. W. diesen Vorwurf erfahren musste, ist nicht erwiesen.

geführt haben, jene zweite Schrift dem „Anti-Spinoza" anzuschliessen. Andererseits konnte auf diese Weise der Forderung Genüge geschehen, von der äusseren Anlage des „Anti-Spinoza" ein deutliches Bild zu geben, ohne dabei zu weit zu gehen.

Wir werden zunächst die anonyme Vorrede in aller Kürze wiedergeben, hierauf einen Auszug aus Wittichs einleitender Betrachtung über die Methode („De methodo demonstrandi") folgen lassen und uns dann seiner eigentlichen Kritik zuwenden.

A) Vorrede.

Die Vorrede unterscheidet zwei philosophische Systeme: das eine setzt Gott als transeunte, das andere als immanente Ursache der Dinge. Jenes beruht auf der scharfen Trennung von Gott und Welt und dem Unterschied zwischen Leib und Seele, dieses auf deren Vermischung; jenes leitet die Dinge her aus dem freien Entschluss eines unendlichen und allmächtigen Geistes, dieses erblickt ihre Ursache in irgendeiner blinden Notwendigkeit einer göttlichen Natur. Nachdem der Verfasser der Vorrede den Unterschied beider Systeme noch näher ausgeführt hat, wirft er einen kurzen Blick auf ihre geschichtliche Entwickelung. Als letzten Vertreter des ersten Systems nennt er Cartesius, als den des zweiten Spinoza. Dabei weist er darauf hin, dass die Lehre Spinozas mit der Stoa verwandt sei, wenn auch diese oft als drittes System den beiden ersten an die Seite gestellt werde. Auch Aristoteles, heisst es weiter, stimmt in vielen Punkten mit Spinoza überein. Daher wird die Lehre des Stagiriten im Kampf gegen das System der Immanenz nicht die geeignete Grundlage bilden können. Nur vom Boden des Cartesianismus aus darf man auf vollen Erfolg rechnen. Zwar nahm Spinoza selbst seinen Weg von Cartesius, schlug aber bald die entgegengesetzte Richtung ein. Zur Entwickelung seiner Gedanken wählte er die mathematische Methode, auf diese Weise dem Geschmack seiner Zeit Rechnung tragend („ut aetatem ferret, saltem huic seculo mathematico arrideret"). Es ist nun — so schliesst die Vorrede — leicht erklärlich, dass Wittich seine

Waffen der Rüstkammer des Cartesius entnahm. Wenn er sie nicht immer mit demselben Erfolge geführt habe, so sei der Grund in seinem zu frühen Tode zu suchen; denn es sei ihm nicht vergönnt gewesen, die letzte bessernde Hand anzulegen.

B) Über die Beweismethode.

Spinozas Ethik enthält im Titel den Zusatz: „ordine geometrico demonstrata." Der Autor legt also Gewicht darauf, in seinem Werke die geometrische Methode angewandt zu haben. Schon aus diesem Grunde ist mit einigen Worten auf seine Methode einzugehen. Spinozas Beweisverfahren in der Ethik ist das synthetische. Es beginnt mit Definitionen, Axiomen und Postulaten, denen es Lehrsätze mit ihren Beweisen folgen lässt, an die sich häufig Korollarien und Scholien anschliessen. Bei den Mathematikern ist aber noch eine zweite Methode in Aufnahme gekommen, nämlich die analytische. Die analytische Methode[1] schreitet in der Ordnung vorwärts, die die Natur selbst an die Hand gibt; denn unter ihrer Leitung gehen wir denselben Weg, auf dem man einst die betr. Wahrheit gefunden hat. So gelangen wir zu einem Verständnis, das dem kaum nachsteht, das mit eigenem, selbständigem Finden verbunden ist. Klarheit ist ihr oberstes Prinzip. Deshalb schreitet sie behutsam, zögernden Schrittes vorwärts, geht vom Ganzen zu seinen Teilen, vom Allgemeinen und Einfachen zum Speziellen und Zusammgesetzten und ist an schweren Stellen bemüht, durch Erläuterung und Zerlegung die Schwierigkeit zu heben. Weit anders verhält es sich mit der synthetischen Methode. Sie bewegt sich auf künstlich gebahntem Pfade, schreitet über Definitionen, Axiome und Postulate hinweg von einem Lehrsatz und Beweis zum andern. Dabei ist sie nicht in erster Linie bestrebt, Klarheit zu schaffen, sondern Zustimmung zu gewinnen resp. zu erzwingen. Ihr vornehmstes Mittel zur Erreichung dieses Zwecks ist die Widerspruchslosigkeit. Steigen

---

[1]) Man vergleiche mit Wittichs Betrachtung über die Methode Descartes' Antwort auf die in den zweiten Obj. ausgesprochene Bitte, die Hauptsätze seiner Meditationen in geometrische Form zu kleiden.

einem im Laufe der Entwickelung Bedenken auf, so wird man auf frühere Sätze verwiesen, deren Richtigkeit man eingeräumt hat. Auch bedient sich diese Methode gern der „demonstratio ad absurdum", die zwar den Widerspruch unterdrücken, aber nicht völlig befriedigen kann und in den Fortgang der Gedanken störend eingreift. Es haftet ihr etwas Unnatürliches und Konstruiertes an, das dem Geiste Fesseln anlegt und das Verständnis nicht minder erschwert, als wenn man ihn in syllogistische Formeln schnürt. Spinoza scheint anderen Orts selbst das analytische Verfahren empfohlen zu haben; wenigstens lassen einige Stellen seines Traktats „Über die Verbesserung des Verstandes" darauf schliessen. Doch wie dem auch sei, soviel steht unzweifelhaft fest, dass Spinoza vieles zugelassen hat, das mit der synthetischen Methode in offenbarem Widerspruch steht. Hier mag nur noch mit einem kurzen Wort auf seine Definitionen eingegangen werden. In einem Briefe an S. J. Vries vom J. 1663[1] unterscheidet Spinoza zwischen der Definition eines wirklich existierenden Dinges und der eines gedachten, also zwischen Real- und Nominaldefinition. Von jener verlangt er, dass sie wahr sei. Demnach müssen auch seine Definitionen von Gott, Welt, Seele u. s. w. wahr sein; der Wortdefinitionen oder der Definitionen zweiter Begriffe[2] bedurfte es hier nicht, da jene Wörter im Sprachgebrauch einen bestimmten Sinn angenommen haben. Ausserdem macht Spinoza von seinen Definitionen denselben Gebrauch wie die Geometer: er bedient sich ihrer zur Erklärung des Wesens der Dinge. Es muss sich also um wirklich existierende Dinge handeln, deren Definition die Dinge erklären muss, wie sie ausserhalb des Verstandes existieren. Wenn man nun den Beweis erbringt, dass Spinozas Definitionen diese Bedingungen nicht erfüllen, dass ihnen oft sogar kein Ding der Aussenwelt entspricht, so müssen die Lehrsätze zusammenstürzen, die auf solcher Basis errichtet sind. Sollte aber jemand den Einwand machen, Spinoza habe nur den Wörtern einen andern Sinn beigelegt, als sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch haben, so ist zu erwidern: wie es einem Geometer nicht gestattet ist, für die Definitionen des

[1]) Brief XXVII der alten Zählung.

[2]) s. S. 21f. dies. Schr.

Dreiecks die des Kreises zu setzen, ebensowenig ist es Spinoza gestattet, den Sinn der Wörter nach Belieben zu ändern. Was aber die Evidenz der Definitionen, die ein solches Gebäude von Lehrsätzen und Beweisen tragen sollen, betrifft, so muss man von ihnen erwarten, dass sie einem Axiom gleichkommen.

C) Die Prüfung der Ethik Spinozas.

I. Teil.

a) Die Definitionen.

1. „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“[1]

In dieser Definition handelt es sich um einen zweiten Begriff. Zweite Begriffe (notiones secundae, Logicae notiones, modi considerandi generales) aber entbehren der Anschaulichkeit; sie sind Abstraktionen, die nicht allgemein bekannt und verständlich, sondern von den Philosophen auf Grund einer Vergleichung der Dinge erfunden sind. Darum tragen Begriffe wie Substanz, Wesen, Subjekt, Attribut, Accidenz, Modus, Ursache, Wirkung u. s. w. nicht in sich schon eine bestimmte und unveränderliche Natur. Spinoza hätte also besser getan, sich zunächst der Betrachtung der Einzeldinge (res particulares) zuzuwenden und erst dann die verschiedenen zweiten Begriffe zu bilden.[2] Das erforderte ein klarer, ordnungsmässiger Fortschritt. Was nun im besonderen die Definition der Ursache seiner selbst betrifft, so hätte erst der Begriff der Ursache und zwar an der Hand der Einzeldinge

---

[1]) In der Übersetzung der aus Spinozas Werken zitierten Stellen schliessen wir uns, soweit die Ethik in Betracht kommt, bis auf wenige Punkte der Übersetzung von Otto Baensch (Leipzig 1905) an. Die übrigen Stellen hat der Verf. selbst übersetzt.

[2]) Dieser Gedanke kehrt des öfteren wieder. So heisst es A.-Sp. S. 40: „Non est eius, qui naturas rerum particularium vult explicare, incipere a notionalibus et abstractis, quae non possunt intelligi nisi prius intelligantur realia, quae in rebus particularibus reperiuntur.“

entwickelt werden müssen. Dabei hätte sich gezeigt, wie abstrakt und unbestimmt dieser Begriff ist, der bald im engeren, bald im weiteren Sinne, bald als Vernunftgrund, bald als Realgrund aufgefasst wird. Um nun zum Begriff der Ursache seiner selbst zu gelangen, hätte man darauf hinweisen müssen, dass alle Dinge für ihre Existenz einer äusseren Ursache bedürfen, Gott aber infolge seiner Machtfülle die Ursache seiner Existenz in sich selbst trägt. Vor diesem Hinweis muss jedoch eine wahre Definition Gottes gegeben sein. Davon ist Spinoza weit entfernt. Wir müssen aber die Forderung aufrecht erhalten: erst eine wahre Definition Gottes, dann eine solche abstrakter Termini und zweiter Begriffe.

2. „Das Ding heisst endlich in seiner Art, das durch ein anderes von derselben Beschaffenheit begrenzt werden kann, z. B. heisst ein Körper endlich, weil wir stets einen anderen grösseren zu denken vermögen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken und ein Gedanke nicht durch einen Körper begrenzt."

Auch in dieser Definition handelt es sich um einen abstrakten Terminus, dessen Verständnis durch die vorherige Untersuchung der Einzeldinge, von denen dieser Begriff abstrahiert ist, bedingt wird. Dazu kommt noch, dass die Abstraktion sehr allgemein, verworren und zweideutig ist. Denn endlich ist im allgemeinen das, was nicht alle Vollkommenheit besitzt, im besonderen aber das, was eine gewisse Vollkommenheit besitzt, die ihrerseits wieder begrenzt und beschränkt ist. Das endliche Denken beherrscht nicht alles Erkennbare, der endliche Körper hat Mass und Grenze. Spinoza lässt die erwähnte Zweideutigkeit unberührt, man bleibt daher über den Sinn der Definition im unklaren. Diese Unklarheit wird noch vergrössert, indem er als endlich bezeichnet, was begrenzt werden kann, (nicht was begrenzt ist). Ausserdem ist das Beispiel vom Denken nicht völlig mit der Definition in Einklang zu bringen. Denn das Denken an und für sich schliesst durchaus nicht eine Grenze ein. Auch die Behauptung, dass Körper und Denken sich nicht wechselseitig begrenzten, ist nicht schlechthin wahr, da Körper und Denken ihre eigene

Vollkommenheit besitzen und insofern sich wechselseitig begrenzen, als dem einen die Vollkommenheit des andern fehlt.[1]

3. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, durch den es gebildet werden müsste."

Bei dieser Definition muss man denselben Tadel erheben wie bei den vorigen: anstatt mit seiner Betrachtung bei den Einzeldingen einzusetzen, bringt Spinoza sogleich einen zweiten Begriff. So erfasst man nicht die Sache selbst, sondern ihren Schatten. Wenn man sich in die Betrachtung der Einzeldinge versenkt und dabei erwägt, was an ihnen real ist, so wird man in Gott unendliches Denken, in der Seele endliches Denken und im Körper die Ausdehnung finden. Das Gemeinsame dieser realen Dreiheit besteht darin, so durch sich und für sich verstanden und in der Idee vergegenwärtigt zu werden, dass in ihnen nichts übrig bleibt, worauf sie bezogen werden könnten. Damit sind wir zum Begriff der Substanz[2] gelangt. Unter einer Substanz versteht man im allgemeinen ein Ding, das selbständig und unabhängig existiert. Die Existenz (ausserhalb des Verstandes) kann nun zweifacher Art sein: entweder existiert ein Ding durch sich (esse per se), oder in einem anderen (esse in alio). Beide Arten der Existenz sind in der Substanz im weiteren Sinne vereinigt. Existiert ein Aussending in der Weise, dass es in sich und nicht in einem andern ist, so sagt man, es existiere durch sich (esse per se), d. h. es ist von einem andern als Subjekt nicht abhängig. Dafür gebraucht man auch den Ausdruck „αὐθυπαρξία." Spinoza geht aber entschieden zu weit, wenn er für den Begriff der

[1]) Wittich fügt aber sogleich hinzu, dieser Satz dürfe nicht auf das unendliche Denken ausgedehnt werden, da dieses eminenter alle Vollkommenheit in sich trage. Das Denken sei etwas viel Vollkommeneres als der Körper, da es aus sich selbst die Tätigkeit des Denkens (actum cogitandi) besitze, während der Körper alle Tätigkeit (Bewegung) von aussen empfange. (s. S. 11 des Anti-Spinoza.) — [Im folgenden werden wir bei Beziehung auf den A.-Sp. nur die Seitenzahl angeben, ohne den Titel zu wiederholen.]

[2]) Wittich definiert die Substanz dahin, sie sei „Res, quae per se et seorsim intelligitur, atque ideo per se est, ut in illa non supersit quicquam, quo referri queat." (S. 12). — Vergl. S. 111.

Substanz die Unabhängigkeit von jeder fremden Ursache beansprucht. Bei ihm[1] ist „esse in se" soviel wie „causa sui". Damit gibt er aber dem Begriff (esse in se) eine Bedeutung, die sich ganz vom üblichen Sprachgebrauch entfernt. Die Dinge der Aussenwelt sind entweder in einem andern — dann heissen sie Accidenzien — oder nicht in einem andern als Subjekt, sondern in sich selbst; in diesem Falle heissen sie Substanzen (im engeren Sinne). Bedarf eine solche Substanz zu ihrer Existenz keiner äusseren Ursache, liegt vielmehr der Grund in ihrer eigenen Natur, so spricht man von der unerschaffenen, unabhängigen Substanz. Spinozas Idee der Substanz aber ist erst von ihm erfunden worden; man wird von ihr schwerlich behaupten können, dass sie den Tatsachen der Erfahrung Rechnung trägt. Eine wahre Definition ist an ein bestimmtes Objekt gebunden, behauptet Spinoza. Dann genügt es auch nicht zu behaupten, man verstehe unter einem Wort dieses oder jenes, was vom gewöhnlichen Gebrauch abweicht, zumal, wenn es sich um wirkliche Dinge handelt.

4. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesen ausmachend wahrnimmt."

Der Begriff des Attributs ist hier zu eng gefasst. Nimmt man das Wort „Accidenz" in logischem Sinne für das, was der Substanz gegenübergestellt wird, so sind Attribut und Accidenz dasselbe. Von ihnen lassen sich zwei Arten unterscheiden: die einen sind wahr und real, die andern geben dem Subjekt nur den Namen, ohne tatsächlich in ihm (oder an ihm) enthalten zu sein. Die Attribute dieser letzteren Art haben ihre Stätte in den Erscheinungen (apparentibus) oder Gedanken, in den Erscheinungen, wenn wir z. B. etwas in unsern oder andere Körper verlegen, was doch nur in unsern Sinneswahrnehmungen existiert, wie Schmerz, Farbe u. dergl., in den Gedanken, sofern wir die mannigfaltigen Arten der Betrachtung (modi considerandi) irrtümlicherweise in die Dinge hineinschauen und von ihnen

---

[1]) W. zitiert aus dem Traktat „De intellectus emendatione" (Bd. II, S. 449, Ausg. v. Paulus): „Si res sit in se, sive ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi."

behaupten, weil wir auf Grund solcher Betrachtung den Dingen Namen beilegen, während sie doch nur Produkte unseres Denkes sind; hierhin gehören die Begriffe der Logik und Metaphysik, sofern sie als höchste Gattungen der Dinge betrachtet werden, und alle Beziehungen. Die wahren, realen Attribute bilden ebenfalls zwei Klassen: wesentliche Attribute (a. essentialia) und Modi. Beide involvieren den Begriff der Substanz, unterscheiden sich aber dadurch, dass das wesentliche Attribut der Sache nach dasselbe ist wie die Substanz und nur logisch von ihr getrennt werden kann, während der Modus als wechselnder Zustand der Substanz ohne diese nicht begriffen werden kann.

5. „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem andern ist, wodurch es auch begriffen wird."

Aus den Ausführungen zu der vorigen Definition ergibt sich, dass diese Definition des Modus nicht das Richtige trifft. Eher würde sie als Erklärung des wesentlichen Attributes gelten können.

6. „Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, d. h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt."

Bei der fundamentalen Bedeutung, die der Gottesbegriff im System Spinozas beansprucht, sollte man erwarten, dass dieser Definition axiomatische Gültigkeit zukäme. Allein das gerade Gegenteil ist der Fall. Spinoza fügt der Definition folgende Erklärung hinzu: „Ich sage unbedingt und nicht in seiner Art unendlich; denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendlich viele Attribute absprechen; was aber unbedingt unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schliesst." An dieser Erläuterung ist manches unklar. Was soll man sich bei den Worten „in seiner Art unendlich" denken? Vielleicht soll das unendliche Denken nur in seiner Art unendlich sein; wie will Spinoza aber beweisen, dass das in seiner Art unendlich sei, dem man unendlich viele Attribute absprechen könne? Dem Quadrat fehlen alle Attribute des Dreiecks, Kreises, der Ellipse und unendlich viele andere; man wird aber deshalb nicht behaupten, es sei in seiner Art unendlich. Denn man kann jedem

Dinge, mag es nun endlich oder unendlich sein, unendlich viele Attribute absprechen. Nicht besser verhält es sich mit dem letzten Satz, nach dem zum Wesen des Absolut-Unendlichen alles gehört, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schliesst. Natürlich hat er dabei Denken und Ausdehnung im Auge. Soll sich aber jene Behauptung auch auf die unendlich vielen anderen Attribute erstrecken, die ihm doch völlig unbekannt sind, über deren Beschaffenheit er also auch nichts behaupten kann? Mag nun das Denken als solches obige Bedingung erfüllen, von der Ausdehnung ist dies entschieden zu bestreiten. Sie entbehrt jeder Aktionsfähigkeit (actuositatem); ist sie in Tätigkeit, so hat sie diese von aussen empfangen und beharrt in der Bewegung. Im Wesen der Ausdehnung liegt also die Negation der Handlung und damit der Mangel der Abhängigkeit. Dazu kommt noch, dass die Erläuterung mit andern Äusserungen Spinozas nicht recht zu vereinigen ist. In einem Brief an Oldenburg (ep. II.; Bd. I., S. 451)[1] heisst es: „Ich definiere Gott als ein Wesen, das aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes unendlich oder in seiner Art höchst vollkommen ist.“ Diese nur in ihrer Art unendlichen Attribute sollen demnach jenes unbedingt unendliche Wesen konstituieren, d. h. durch ihre Vereinigung sollen sie einem andern das mitteilen, was sie selbst nicht besitzen.[2] Spinoza fährt in dem erwähnten Briefe fort: „Hierbei ist zu beachten, dass ich unter Attribut alles das verstehe, was durch sich und in sich begriffen wird, so dass sein Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschliesst.“ Diese Definition des Attributs stimmt mit der Definition überein, die Spinoza von der Substanz aufgestellt hat (vergl. Def. 3.). Damit gibt er zu, dass Substanz und wesentliches Attribut der Sache nach dasselbe sind. Wie man aber eine solche Auffassung von Substanz und wesentlichem Attribut mit der späteren Behauptung[3] Spinozas, die Substanz bestehe aus unendlich vielen Attributen, vereinigen soll, bleibt ein Rätsel. Gilt der Satz: Substanz und Attribut sind dasselbe, besteht auch die

---

[1]) Wir beziehen uns, auch im folgenden, auf die Edition von Paulus.

[2]) s. S. 18.

[3]) Lehrsatz 11,I.

Behauptung zu Recht: Gott oder die Substanz besteht aus unendlich vielen Attributen, so gilt auch der Schluss: Gott oder die Substanz besteht aus unendlich vielen Substanzen.[1]

In einem Briefe an S. J. Vries (ep. XXVII; Bd. I, S. 524) heisst es: „Ich habe zwei Beweise [für die Möglichkeit, dass eine Substanz mehrere Attribute hat] angeführt; erstens, dass uns nichts einleuchtender ist, als dass ein jedes Wesen unter irgend einem Attribut von uns begriffen wird, und dass man einem Wesen um so mehr Attribute beilegen muss, je mehr Realität oder Sein es besitzt; zweitens — und das halte ich für den Hauptbeweis —, dass ich mich um so mehr gezwungen sehe, einem Wesen Existenz beizulegen, d. h. es um so mehr unter dem Gesichtspunkt des Wahren begreife, je mehr Attribute ich ihm beilege, was doch völlig umgekehrt wäre, wenn ich eine Chimäre oder dergleichen erdacht hätte (finxissem)." Was den ersten Beweis betrifft, so ist die Antwort schon in den Ausführungen zur 4. Def. enthalten. Danach kann die Substanz zwar unendlich viele begriffliche Attribute, aber nur ein wesentliches Attribut besitzen. Die grössere oder geringere Realität der Substanz aber beruht nicht auf der grösseren oder kleineren Zahl realer Attribute (von denen jedes seine eigene Wesenheit hat), da es sich dann um mehrere Substanzen (oder um eine Substanz, die aus mehreren zusammengesetzt wäre) handeln müsste. Real ist und nennt man das, was ausserhalb unseres Denkens existiert, oder das, was wahr ist, oder was durch eine wahre, nicht fingierte Idee vergegenwärtigt wird. Sofern nun ein jedes Ding sein eigenes Wesensattribut hat, insofern hat es auch seine eigene Realität. Deshalb kann man, weil es nur eine Realität eines jeden Dinges gibt, auch nicht sagen, ein Ding habe mehr Realität als ein anderes, sondern nur, es habe grössere Realität. Das höchste Wesen besitzt die grösste Realität; in ihm gibt es kein Nichtsein, keine Unvollkommenheit. Darin beruht eben Gottes höchste Realität, dass ihn kein Schatten von Unvollkommenheit oder Nichtsein trifft. Dies ist aber kein Grund, ihm unendlich viele reale Attribute zuzuschreiben. Allein Spinoza

[1]) Vergl. S. 21: „positis infinitis attributis realibus poni infinitas substantias."

unterscheidet nicht die reine und einfache Substanz von der zusammengesetzten, nicht die Einheit von der Komposition. Ebensowenig hat er zwischen realen und begrifflichen Attributen unterschieden. Denn in einem Briefe v. J. 1676 (ep. LXXII.; Bd. I, S. 681) erklärt er: „Allein schon daraus, dass ich Gott als das Wesen definiere, zu dessen Wesenheit die Existenz gehört, schliesse ich auf mehrere Eigenschaften, dass er nämlich notwendig existiert, dass er einzig, unveränderlich, unendlich u. s w. ist." Alles, was Spinoza hier als Eigenschaften Gottes anführt, sind begriffliche Attribute, die auf die verschiedenen Arten der Betrachtung und die daraus resultierenden Benennungen zurückzuführen sind. Diese darf man aber nicht als wesentliche Attribute ansehen, wenn man nicht Gott als ein aus verschiedenen Substanzen zusammengesetztes Kompositum auffassen will. Das ist aber nicht Spinozas Absicht, wie sich z. B. aus Brief XL ergibt.[1] — Als zweiten Grund für seine Behauptung, eine Substanz könne mehrere Attribute haben, führt Spinoza an, das Ding, das mehr Attribute habe, existiere in höherem Grade. Er nennt hier Beweis, was nur eine neue Behauptung ist. Denn das Beispiel von der Chimäre kann nichts beweisen, da die Chimäre nicht mit Rücksicht auf ihre Teile, sondern als deren Komposition eine Erfindung ist. Es handelt sich nicht um die Existenz eines einzigen Dinges, wenn man von mehreren wesentlichen Attributen spricht, sondern um die Existenz mehrerer Dinge.[2] Folglich kann auch nicht mit der steigenden Zahl der Attribute der Grad der Existenz steigen. Es ist Spinoza also bisher nicht gelungen, seine Definition Gottes als wahr zu beweisen.

Sein Gedankengang ist folgender: er weiss, Gott ist unendlich, und schliesst daraus, man müsse ihm unendliche Realität zuerkennen; diese begreift er als der Zahl nach unendlich und kommt so zu dem Begriff der unendlich vielen Attribute Gottes. Da er nun die Dinge in kausaler Abhängigkeit von Gott erblickt, eine Substanz aber nach seiner Auffassung

[1]) Dort heisst es von dem Wesen, das notwendige Existenz einschliesst, „id simplex, non vero ex partibus compositum esse."

[2]) „Quotuplex est essentia, sive, quotuplex est attributum essentiale, totuplex est existentia." (S. 21).

kausal unabhängig sein muss, so können die Dinge nicht Substanzen, sondern nur Modi sein. Auf die Frage nach dem Verhältnis der Dinge zu Gott gibt er die Antwort: Gott, der unendlich viele reale Attribute besitzt, ist der Ursprung der Natur; ein jedes jener Attribute modifiziert sich selbst, so dass die Welt der Modi aus der göttlichen Natur als ihre notwendige Wirkung fliesst. So erklärt er (ep. LVIII.; Bd. I, S. 649): „Ich behaupte also, . . dass die Welt eine notwendige Wirkung Gottes und kein Werk des Zufalls ist," oder (ep. XXIII.; Bd. I, S. 513): „ . . dass alles auf Grund einer unvermeidlichen Notwendigkeit aus Gottes Natur folgt, begreife ich in derselben Weise, wie alle es begreifen, dass aus Gottes Natur folge, sich selbst zu denken." Damit vergleiche man folgende Stelle aus einem Briefe an Oldenburg (ep. XXI.; Bd. I, S. 509): „Ich erkläre, dass Gott die sogenannte immanente, nicht die transeunte Ursache der Dinge ist. Alles, behaupte ich und stimme darin mit Paulus überein,[1] ist und bewegt sich in Gott. . " Offenbar leitete ihn hier der Gedanke: entweder ist alles von Gott aus nichts geschaffen, oder es folgt aus seiner Natur; die Hervorbringung aus nichts ist ungereimt und sich widersprechend, also folgt alles aus Gottes Natur. Es handelt sich demnach um die Frage, ob diese letzte Hypothese zu halten, und sodann, ob die Hervorbringung aus nichts, sofern sie auf Gott bezogen wird, ungereimt und sich widersprechend ist. Nach Spinoza sollen alle Dinge aus Gottes Natur folgen, wie es aus Gottes Natur folgt, dass er sich selbst denkt. Gottes Denken und der denkende Gott sind aber nur durch die Art unserer Betrachtung (modo considerandi) zu unterscheiden.[2] Ist nun Gott die immanente Ursache der Dinge, so können die Dinge nur Ideen und Beschlüsse Gottes sein, denn nur von ihnen pflegt man Gott als immanente Ursache zu bezeichnen. Daher werden die Dinge selbst Gott sein müssen. Der Stein ist Gottes Wollung, Gottes Wollung ist Gott selbst, also ist der Stein Gott. Das ist aber gänzlich absurd.

---

[1]) Auf Sp.s obige Bemerkung erklärt W., Paulus habe überall Gott und die Dinge geschieden. Der Ausdruck „ἐν αὐτῷ" bedeute (wie auch sonst häufig) „per ipsum". (S. 23).

[2]) s. S. 22.

Die Ansicht, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen, hält Spinoza für ungereimt und widerspruchsvoll. Im Traktat „Über die Verbesserung des Verstandes“ (Bd. II, S. 452) erklärt er es für unmöglich, dass die menschliche Schwachheit die Ordnung (seriem) der veränderlichen Einzeldinge erfasse. „Doch ist es auch gar nicht nötig, dass wir sie (earum seriem) verstehen“ (ebd.). Ähnlich äussert er sich in einem Schreiben an Oldenburg (ep. XV.; Bd. I, S. 498): „Zu erkennen, wie die Teile der Natur in Wirklichkeit zusammenhängen und ein jeder Teil mit seinem Ganzen übereinstimmt, das entzieht sich, wie ich schon im vorigen Briefe gesagt habe, meiner Kenntnis.“ Demnach steht es für ihn fest, dass es irgendeine Ordnung der veränderlichen Einzeldinge gebe, dass die Teile der Natur in Wirklichkeit miteinander zusammenhängen und mit ihrem Ganzen übereinstimmen. Wir dürfen also auf Spinozas Zustimmung rechnen, wenn wir schliessen: Mangel an Einsicht in eine Sache ist kein hinreichender Grund, sie zu leugnen. Wenn wir als endliche Wesen die Wirkungsweise des unendlichen Wesens, insofern es etwas aus nichts hervorbringt, nicht begreifen, sind wir noch nicht berechtigt, eine solche Wirkung schlechthin zu bestreiten. Die Behauptung, ein erschaffenes Wesen bringe etwas aus nichts hervor, würde einen Widerspruch einschliessen; aber auf Gott bezogen ist jener Satz logisch korrekt. Dabei darf man das Nichts nicht für Materie halten, die bleibt, während die Form sich ändert. Der Sinn ist vielmehr folgender: Da von Ewigkeit ausser Gott kein Ding, d. h. nichts existierte, hat Gottes Macht es bewirkt, dass ein Ding entstand und so gleichsam aus dem Nichts emportauchte, wie mit ihm zugleich die Zeit gleichsam aus der Ewigkeit entstand. Gottes Allmacht bedarf zum Wirken nicht der Materie, er wäre sonst nicht allmächtig, sondern abhängig. Daher können wir für die Wendung „aus nichts hervorbringen“ auch sagen „bei seinem Wirken von keinem Dinge abhängen“. Wie es nun Gottes unendliche Macht mit sich bringt, dass Gott alle Dinge aus nichts hervorbringt, so erfordert die Natur der Sache, dass sie von Gott kraft seiner unendlichen Macht in der Zeit hervorgebracht werden. Denn erst durch die Wirkung Gottes erhalten sie ihre Existenz; die Wirkung lässt

sich aber nur als in der Zeit eingetreten denken. Was kraft seiner Natur Existenz besitzt, besitzt sie von Ewigkeit; darin liegt der einzige Grund für die ewige Existenz. Wessen Natur aber ohne Existenz begriffen werden kann, dessen Wesen kann man wohl als ewig begreifen, sofern es im Geiste Gottes ist, seine Existenz muss aber an einen Anfang, an die Zeit gebunden sein. Damit fällt die Annahme, die Dinge seien von Ewigkeit hervorgebracht. Wir kommen also zu dem Resultat: Spinozas Hypothese, die Dinge folgten (oder flössen) in unvermeidlicher Notwendigkeit aus Gottes Natur, ist gänzlich unhaltbar.

7. „Das Ding soll frei heissen, das nur kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert und allein durch sich zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber oder vielmehr gezwungen das Ding, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.“

Es handelt sich hier um zwei Definitionen; beide dienen offenbar nicht zur Erklärung des Wesens einer Sache, werden aber doch zu dem Zweck herangezogen, das Gebäude der Lehrsätze und Beweise zu stützen. Beide Definitionen berücksichtigen nicht die gewöhnliche Auffassung und den üblichen Gebrauch dieser Wörter, sondern geben nur die Auffassung des Definierenden wieder. Was nun die Definition des Notwendigen anbelangt, so hat Spinoza diesen Begriff im Gegensatz zu früheren Philosophen auch auf die von einem andern Dinge abhängige Notwendigkeit der Existenz ausgedehnt; dadurch wird die Notwendigkeit aber eher vermindert als vermehrt. Zieht man nur die Notwendigkeit der Existenz in Betracht, so kann man mit grösserem Recht das als notwendig bezeichnen, was Spinoza frei genannt hat. Unter notwendig verstanden bis jetzt die Philosophen das, was aus seiner eigenen Natur heraus bestimmt ist, eher dies als etwas Anderes zu tun; so ist z. B. das Feuer kraft seiner eigenen Natur zum Brennen bestimmt. Ferner ist es zu tadeln, dass Spinoza die Begriffe „notwendig“ und „gezwungen“ miteinander vermengt, obgleich man den letzten Ausdruck nur von Menschen zu gebrauchen pflegt, die im Widerstreit mit ihrem Willen eine körperliche Leistung vollbringen, weil irgendeine äussere Gewalt sie dazu bestimmt. — Auch die andere Definition ist nicht

zutreffend; denn man bezeichnet etwas nicht mit Rücksicht auf seine Existenz, sondern auf seine Wirkungsweise als frei. Frei ist das, was sich in keiner Weise von irgendeiner äusseren Gewalt zum Handeln bestimmt fühlt. Dabei kann man unterscheiden zwischen der Freiheit eines Wesens, das von keinem anderen Dinge abhängt und durch sich allein zum Handeln bestimmt wird, und der Freiheit eines Wesens, das trotz seiner Bestimmung durch Gott keinerlei Zwang empfindet, sondern nach eigenem Ermessen das, wozu es die Macht des Tuns und Unterlassens besitzt, tut oder unterlässt.

In Brief 62 (Bd. I, S. 664 f) heisst es: „Ich nenne das Ding frei, das allein kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt, gezwungen aber das Ding, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken." Um nun zu zeigen, dass die gewöhnliche Auffassung von der menschlichen Freiheit nur auf Selbsttäuschung beruhe, wählt Spinoza (ebd.) als Beispiel den fliegenden Stein, der während seiner Bewegung mit Bewusstsein ausgestattet wird. „Da der Stein sich nur seiner eigenen Bemühung [in seiner Bewegung fortzufahren] bewusst ist und sich keineswegs im Zustande der Indifferenz befindet, so wird er sicher glauben, dass er vollkommen frei sei und aus keinem andern Grunde in seiner Bewegung beharre, als weil er wolle." An einer späteren Stelle dieses Briefes (S. 666) heisst es: „Denn wenn er [Dein Freund] mit Cartesius behauptet, frei sei derjenige, welcher von keiner äusseren Ursache gezwungen wird, und unter einem gezwungenen Menschen den versteht, der wider seinen Willen handelt, so gebe ich zu, dass wir bei gewissen Dingen keineswegs gezwungen werden und insofern einen freien Willen haben. Wenn er aber unter dem Gezwungenen den versteht, der, wenn auch nicht wider seinen Willen, so doch notwendig handelt, so bestreite ich, dass wir bei irgendeiner Sache frei sind." Mit diesen letzten Ausführungen ist Spinoza im Recht. Denn weder Cartesius noch einer der sogenannten Cartesianer noch ein Theologe, der dem Pelagianismus und Semipelagianismus entsagt hat, wird in einem andern als in dem Sinn von Willensfreiheit reden, dass die Menschen nicht wider ihren Willen handeln, und alle werden zugeben, dass sie

trotzdem notwendig handeln, sofern sie von Gott zum Handeln bestimmt werden. In ähnlicher Weise äussert sich Spinoza in Brief 60 (Bd. I, S. 657): „Die Behauptung, notwendig und frei seien Gegensätze, ist offenbar ebenso ungereimt und vernunftwidrig, [wie die Behauptung, zufällig und notwendig seien keine Gegensätze.] Denn niemand kann leugnen, dass Gott sich selbst und alles übrige frei erkennt, und doch geben alle einstimmig zu, dass Gott sich selbst notwendig erkennt. Du scheinst mir demnach keinen Unterschied zwischen Zwang oder Gewalt und Notwendigkeit zu machen." Mit diesen Erklärungen hat Spinoza insoweit recht, als notwendig und frei nicht schlechthin Gegensätze sind; die Naturnotwendigkeit aber, auf Grund deren ein Ding aus seiner eigenen Natur heraus bestimmt ist, das eine zu tun, so dass es das andere nicht tun kann, ist der Freiheit entgegengesetzt. Auch ist zu bezweifeln, ob man mit Recht von einer freien Erkenntnis Gottes sprechen kann. Denn die Freiheit kommt nicht dem Erkenntnisvermögen, sondern vielmehr dem Willen zu. Noch eine Reihe anderer Stellen lassen sich anführen, die die Willensfreiheit voraussetzen. So heisst es im Scholium zu Lehrsatz 10, V der Ethik: „Wer daher bemüht ist, seine Affekte und Triebe allein durch die Liebe zur Freiheit zu zügeln, der wird alle Kraft einsetzen, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen." Der ganze fünfte Teil der Ethik baut sich auf der Voraussetzung auf, wir könnten kraft unserer Vernunft die Affekte zügeln und leiten. In solchem Beherrschen der Affekte wie in dem Streben nach Erkenntnis äussert sich aber jene Kraft, die wir freien Willen nennen. Und wenn Spinoza Belohnungen und Drohungen Einfluss auf das menschliche Handeln einräumt (z. B. im polit. Traktat, Bd. II, S. 320), wenn er von einer Ursache spricht, die man durch menschliche Klugheit vermeiden kann (ebd. S. 407), oder vor Vorstellungen warnt, die ihre Wurzel im blossen Hörensagen oder einer unbestimmten Erfahrung haben (Verb. d. V. Bd. II, S. 442), so lässt sich das nicht anders erklären, als dass er einen freien Willen voraussetzt. Aber dennoch mangelt es nicht an Stellen, die das Gegenteil zu beweisen scheinen. An das bereits erwähnte Beispiel vom fliegenden Stein schliessen sich

folgende Ausführungen: „Und dies ist jene menschliche Freiheit, deren sich alle rühmen, und die allein darin besteht, dass die Menschen zwar ihres Triebes sich bewusst sind, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt das Kind die Milch frei zu begehren, der erzürnte Knabe die Rache und der furchtsame die Flucht zu wollen. Der Trunkene glaubt, dass er aus freiem Entschluss seines Geistes das sage, was er später, wenn er wieder nüchtern geworden, lieber verschwiegen wissen möchte. So glaubt der Wahnwitzige, der Schwätzer und die meisten Menschen dieses Schlages, sie handelten aus freiem Entschluss ihres Geistes, während ihnen der Gedanke, dass sie durch ihren Drang fortgerissen würden, völlig fern liegt. Und da dies Vorurteil allen Menschen angeboren ist, so befreien sie sich nicht so leicht davon. Und obgleich die Erfahrung in überreichem Masse lehrt, die Menschen könnten nichts weniger als ihre Triebe beherrschen, und obgleich die Menschen oft, während sie von entgegengesetzten Affekten bedrängt werden, trotz besserer Einsicht dem Schlechteren folgen, halten sie sich doch für frei und zwar aus dem Grunde, weil sie gewisse Dinge leicht erstreben, und der Trieb nach ihnen durch die Erinnerung an ein anderes Ding, dessen wir uns häufig erinnern, leicht gehemmt werden kann." Im Traktat „Über die Verbesserung des Verstandes" (Bd. II, S. 447) sagt Spinoza: „Die Alten haben meines Wissens niemals wie wir jetzt die Seele als ein Wesen begriffen, das nach bestimmten Gesetzen handelt, als einen geistigen Automat." Ein Vergleich dieser letzten Erklärungen mit den früheren ergibt folgendes: unsere Seele wird durch äussere Ursachen bestimmt, notwendig lieber dies als jenes zu wollen, und handelt also in dieser Hinsicht notwendig; da aber diese Notwendigkeit mit der Willensfreiheit zusammen bestehen kann und der Mensch in den erwähnten Fällen das Bewusstsein hat, dass er frei handelt, so berechtigen die letzten Erklärungen doch nicht zu dem Schluss, dass durch sie jede Form der Willensfreiheit aufgehoben sei. Jedenfalls muss man dagegen Einspruch erheben, die menschliche Freiheit beruhe allein darin, dass die Menschen sich wohl ihres Triebes bewusst seien, während die bestimmenden Ursachen sich ihrer Kenntnis entzögen. Denn das Wesen der

Willensfreiheit beruht vor allem darin, dass wir das Prinzip des Handelns, nämlich den Willen, in uns tragen und das Bewusstsein haben, dass wir nicht wider diesen Willen handeln, sondern nach eigenem Ermessen und mit innerer Befriedigung (animi delectatione). Wenn nun auch die Menschen, wie die Erfahrung lehrt, nur schwer ihre Triebe beherrschen können, so zeigt sich doch auch, dass dies ihrer Natur nicht widerstreitet; sehen wir doch, wie diejenigen, die nicht kraft ihrer Natur zur Herrschaft über ihre Triebe fähig sind, durch Unterricht und Erziehung dazu befähigt werden. Dass auch Spinoza dieser Ansicht ist, beweist die Existenz seiner Sittenlehre. Die Behauptung aber, die Seele sei irgendein geistiger Automat, ist mit dem Wesen der Seele und dem Bewusstsein, dieser Willensakt ist der meine und nicht der eines andern, unvereinbar. Damit soll nicht bestritten werden, dass es gewisse Gesetze für den Intellekt oder besser die Seele selbst, die ja ein intellektuelles Wesen (res intellectualis) ist, gibt, nämlich die Gesetze der Moral, die den Weg zur Tugend zeigen sollen. Daneben kommen noch andere Gesetze in Betracht, nach denen Gott auf unsere Seele einwirkt; sie sind uns unbekannt. Aber eines Zwanges, den diese Gesetze auf unseren Willen ausüben sollten, sind wir uns in keiner Weise bewusst. Doch Spinoza geht weiter und leugnet nicht bloss jede Willensfreiheit, sondern überhaupt jeden Willen. Er schreibt an Oldenburg (ep. II.; Bd. I, S. 453): „Der Wille unterscheidet sich von dieser und jener Wollung ebenso, wie das Weisse schlechthin (albedo) von diesem und jenem Weissen oder der Mensch schlechthin (humanitas) von diesem und jenem Menschen. Daher ist es ebenso unmöglich zu begreifen, der Wille sei die Ursache von dieser und jener Wollung, wie es unmöglich ist zu begreifen, der Mensch schlechthin sei die Ursache von Peter und Paul. Da also der Wille ein blosses Gedankending ist und keineswegs die Ursache von dieser und jener Wollung genannt werden kann, und da die einzelnen Wollungen, weil sie zu ihrem Eintreten der Ursache bedürfen, nicht frei genannt werden können, sondern notwendig in ihrer Beschaffenheit von den Ursachen abhängen, die sie bestimmen, . . . so folgt daraus, . . . dass sie in keiner Weise vom Willen

bestimmt werden.“ Hiernach gilt also der Satz: es gibt nur Willensakte, keinen Willen. Mit dem Willen löst sich auch die Seele in einzelne Willens- und Denkakte (cogitationes) auf, denn der Sache nach ist zwischen Seele, Willen und Denken kein Unterschied; sie wird etwas völlig Allgemeines (universale), ein reines Gedankending, wie es auch der Wille sein soll. Räumen wir einmal die Richtigkeit der spinozistischen Willenslehre ein. Wie steht es aber dann mit dem unendlichen Denken, für dessen Modi Spinoza die einzelnen Denkakte erklärt? Wir werden nicht umhinkönnen, auch dieses für ein Gedankending zu erklären. Dann kann es aber nicht mehr Ursache von diesem oder jenem Willens- und Denkakt sein. Was jedoch weder eine Ursache hat noch durch sich existiert, das existiert überhaupt nicht. Folglich gibt es kein einzelnes Denken, noch, da man mit Spinozas Lehre von der unendlichen Ausdehnung, die ebenfalls ein Attribut Gottes sein soll, auf dieselben Schwierigkeiten stösst, eine einzelne Ausdehnung; die Welt der Dinge löst sich in ein Nichts auf, eine Gottheit gibt es nicht, da unendliches Denken wie unendliche Ausdehnung nur Gedankendinge sind, wir selbst werden nicht existieren, da wir als endliche Wesen nicht ursachlos existieren können. So führt Spinozas Willenslehre noch über den Skeptizismus hinaus. Nach der positiven Seite kommen wir zu dem Ergebnis: bei allem Wechsel und Wandel der psychischen Funktionen bleibt ihre Grundlage konstant; diese Grundlage, nämlich die Seele, die sich vom Willen, wie erwähnt, der Sache nach nicht unterscheidet, ist nicht etwas Abstraktes wie etwa der Mensch schlechthin, sondern etwas Partikuläres und Singuläres; dadurch erhält sie ihre besondere Prägung, so dass die eine Seele von der andern unterschieden werden kann.

Gegen die Willensfreiheit spricht auch folgende Stelle aus dem politischen Traktat (Bd. II, S. 308 f): „[Aber] die Erfahrung lehrt mehr als genügend, dass es nicht mehr in unserer Gewalt steht, eine gesunde Seele als einen gesunden Körper zu haben. Da nun jedes Ding nach Kräften bestrebt ist, das eigene Sein zu erhalten (suum esse conservare), so können wir gar nicht daran zweifeln, dass, wenn es gleicherweise in unserer Gewalt stände, nach dem Gebot der Vernunft zu leben

wie der blinden Begierde zu folgen (duci), alle der Vernunft folgten und ihr Leben weise einrichteten, was doch keineswegs der Fall ist. Denn einen jeden zieht sein Hang zum Genuss (nam trahit sua quemque voluptas)." Man kann das Argument umkehren und sagen: wenn einige Menschen nach der Vernunft leben, andere aber nicht, sondern der Leitung der Affekte folgen, so folgt bei der Homogenität der Menschennatur daraus, dass es in ihrer Gewalt steht, der Vernunft oder der Leitung der Affekte zu folgen. Wäre dem nicht so, so würden Spinozas moralische Vorschriften allen Sinn und Zweck verlieren. Seine Willenslehre gründet sich auf die falsche Voraussetzung, dass dort, wo irgendwelche äussere Ursachen den Willen bestimmen, kein Raum mehr für die Freiheit bleibe und jede Notwendigkeit mit dem Willen unvereinbar sei, was er wieder an anderer Stelle, wie wir gesehen haben, zurückweist. So können seine Argumente, die er gegen die Willensfreiheit geltend macht, im Grunde nur gegen die Ansicht derjenigen gerichtet sein, welche das Wesen des Willens in die Indifferenz verlegen. Das gilt auch für folgenden Satz aus dem mehrfach erwähnten Briefe 62 (Bd. 1, S. 666): „Ich leugne, dass ich auf Grund irgendeiner absoluten Macht des Denkens imstande bin zu denken, dass ich schreiben will und dass ich es nicht will."[1] Jedenfalls lässt sich nicht bestreiten, dass der Mensch die Macht hat, sowohl der Vernunft wie den Affekten zu folgen, mit andern Worten, dass der Mensch einen freien Willen besitzt. Freilich darf man nicht dort von einem freien Willen sprechen, wo ungezügelt die Affekte herrschen, noch die Freiheit in so einseitiger Weise auffassen, wie es Spinoza im fünften Teil seiner Ethik tut, wo es sich um die völlige Herrschaft über die Affekte, also um moralische Tüchtigkeit, aber nicht um ein Charakteristikum des freien Willens handelt. Frei handelt vielmehr der, welcher nicht

---

[1]) Zum Beweise beruft sich Spinoza auf den Traumzustand. Dazu bemerkt Wittich: „Quamvis possit in somnio homo determinari ad hoc vel illud volendum a causis externis, sicut etiam a causis externis determinari potest ad volendum quando vigilat, non tamen propterea vis infertur ulla voluntati, quo minus lubens velit." (S. 34 f.)

gezwungen, nicht wider seinen Willen, sondern auf Grund seines Willens (cum lubentia et animi delectatione) handelt.

8. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird.“

Gegen diese Definition (wie gegen die Erläuterung, die Spinoza ihr folgen lässt) ist nichts einzuwenden.

b) Die Axiome.

1. „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.“

In diesem Axiom werden Dinge als real verschieden einander gegenübergestellt, die nur durch die Art der Betrachtung zu unterscheiden sind. Das wesentliche Attribut einer Substanz ist zwar in einem andern, das logisch, aber nicht in einem andern, das real von ihm zu unterscheiden ist, weshalb man auch von ihm sagen kann, es sei in sich. (Man vergleiche die Ausführungen zur 3. und 4. Def.)

2. „Das, was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muss durch sich selbst begriffen werden.“

Hier begegnet uns derselbe Fehler wie beim 1. Axiom. Was gegen das 1. Axiom gesagt ist, gilt also auch hier.

3. „Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt mit Notwendigkeit eine Wirkung und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.“

Nimmt man das Wort „bestimmt“ (determiniert) in seiner richtigen Bedeutung, so ist gegen dieses Axiom nichts einzuwenden.

4. „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schliesst diese ein.“

In dieser allgemeinen Form ist das Axiom falsch. Denn wir können viele Eigenschaften von Dingen erkennen, ohne irgendetwas über ihre Ursachen erfahren zu haben. Nur in der engeren Bedeutung, dass es sich um die vollkommene Erkenntnis (plenaria et perfecta) der Wirkung handelt, ist das Axiom zulässig.

5. „Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht durcheinander erkannt werden, oder der Begriff des einen schliesst den Begriff des andern nicht ein."

6. „Eine wahre Idee muss mit ihrem Objekt übereinstimmen."

7. „Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz ein."

Diese drei Axiome (5, 6 u. 7) bieten keinen Anlass zu Bedenken.[1]

c) Die Lehrsätze.

Spinoza will den Beweis erbringen, dass Gott die einzige Substanz und alles andere Modi seien. Zu diesem Zweck beginnt er, anstatt sich erst den Einzeldingen zuzuwenden, mit einer allgemeinen Betrachtung der Substanz; die ersten zehn Lehrsätze sind dieser Betrachtung gewidmet. Dass ein solches Verfahren jeder natürlichen Ordnung widerspricht, wurde bereits bei der Prüfung der 1. Definition hervorgehoben. Es erhebt sich nun die Frage, mit welchem Erfolg er seine Absicht durchgeführt hat.

1. „Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Affektionen." Unter den Affektionen der Substanz versteht Spinoza, wie es scheint, die Modi (s. Def. 5). Aber zum Begriff der Affektionen gehören auch die wesentlichen Attribute; daher hat Spinoza den Begriff zu eng gefasst. Dazu ist der Lehrsatz nicht so formuliert, dass sein Inhalt eindeutig bestimmt ist; denn man kann Substanz und Affektionen als zweite Begriffe nehmen, oder auch als Realitäten an den Einzeldingen betrachten. Hiermit soll jedoch die Richtigkeit des Satzes, mag man der ersten oder zweiten Erklärung folgen, nicht bestritten werden.

2. „Zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen haben nichts miteinander gemein." Es ist schwer verständlich, welchen Sinn Spinoza mit diesem Satz verbindet.[2] Spricht man von zwei

---

[1]) Doch erhebt W. später dagegen Einspruch, dass der Ausdruck „gemein" (commune) in dem engeren Sinn „gemeinsames reales Attribut" aufgefasst werde, wie es Sp. tut. (Vergl. W.s Ausführungen zu Lehrsatz 3, I, S. 42.)

[2]) „Obscura admodum est haec propositio initio Philosophiae proposita adeoque difficilis intellectu." (S. 41.)

Substanzen, so kann man sich nicht anders von ihnen eine Vorstellung machen, als dass man an zwei einzelne Substanzen denkt und somit supponiert, es gebe zwei Einzeldinge, denen Name und Begriff der Substanz zukomme. Damit würde man aber zu einer Annahme gelangen, die der Lehre Spinozas, es gebe nur eine Substanz, nämlich Gott, entschieden widerstreitet. Prüft man aber die Zulässigkeit dieses Satzes an einzelnen Substanzen — und das ist durchaus notwendig —, so ergibt sich folgendes: da ein jedes Ding nur ein reales Attribut hat, das seine Natur ausmacht, so müssen zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen natürlich verschieden sein. Trotzdem können wir zwei Substanzen viele gemeinsame begriffliche Attribute beilegen, was wir z. B. tun, wenn wir beide Dinge Substanzen nennen. Der Beweis ist wie seine Grundlage (Def. 3) abzulehnen.

3. „Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann das eine nicht die Ursache des andern sein.“ Dieser Satz erweckt zunächst den Anschein, als ob er seinem Sinne nach dem Axiom gleichkommt: „Die Ursache kann nur das der Wirkung mitteilen, was sie selbst besitzt.“ Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass Spinoza seinem Satz eine ganz andere Bedeutung beilegt. Recht verstanden hat jenes Axiom den Sinn: „Die Ursache kann nur das der Wirkung mitteilen, was sie selbst besitzt, sei es formaliter oder eminenter.“ [1] Spinoza verbindet aber mit seinem Lehrsatz den Sinn: Dinge, die kein gemeinsames reales Attribut haben, schliessen jedes Kausalverhältnis aus, und kommt damit zu einer ganz falschen Behauptung. Dabei stützt er sich auf die Axiome 4 und 5, die er mit Unrecht in diesem Sinne verwertet. So soll ihm offenbar der Lehrsatz den Beweis liefern, dass Gott die Ausdehnung als reales Attribut besitzen muss, wenn er als Ursache der Körperwelt gelten soll. Es hat sich aber (im Anschluss an die 6. Def.) zur Genüge gezeigt, dass Gott alles aus nichts hervorgebracht hat.

---

[1]) Zur Erklärung dieser beiden Termini bedient sich W. folgenden Beispiels: „Rex habet formaliter nummos, fundum, domum etc., quae mihi donat, non habet formaliter doctoratum, munus Secretarii, munus Professoris, quod in me confert, sed dicitur habere illa eminenter h. e. habet ius illud mihi dandi. Ita Deus eminenter habet extensionem.“ (S. 42.)

4. „Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich voneinander durch die Verschiedenheit entweder der Attribute oder der Affektionen der Substanzen.“ Bei der allgemeinen Fassung dieses Lehrsatzes ist es schwierig, seine Tragweite sogleich zu überschauen. Zieht man nun den Beweis zu Rate, so wird man dem Satz folgenden Sinn beilegen: Der Unterschied der Dinge kann zweifacher Art sein; er beruht entweder auf der Verschiedenheit der Substanzen selbst oder auf der Verschiedenheit der Modi einer und derselben Substanz. Gegen eine solche Auffassung liesse sich nichts einwenden. Die spätere Verwendung dieses Lehrsatzes zeigt jedoch, dass ihm ein ganz anderer Sinn innewohnen soll. Danach unterscheiden sich die Dinge durch ihre Attribute oder Modi, durch ihre Attribute aber in der Weise, dass es mehrere real verschiedene Attribute einer einzigen Substanz geben kann. Gegen eine solche Möglichkeit hat sich die Kritik der 6. Definition ausgesprochen. Hier mag nur darauf hingewiesen werden, dass ein und dasselbe Ding je nach unserer Betrachtung bald als Modus irgendeines Dinges, bald als Attribut, das die Substanz konstituiert, bezeichnet werden kann. So sind die wesentlichen Attribute des Diamanten und des Saphirs, durch die sich beide voneinander unterscheiden, nur gewisse Modi der Ausdehnung oder eines ausgedehnten Dinges; so beruht der numerische Unterschied, durch den sich ein Saphir vom andern unterscheidet, auf den verschiedenen Modis beider Edelsteine, während die Modi doch zugleich in ihrer Gesamtheit die Substanz dieses oder jenes Saphirs ausmachen.

5. „In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehr Substanzen von derselben Natur oder demselben Attribut geben.“ Bezieht sich „dieselbe Natur oder dasselbe Attribut“ nicht auf die numerische, sondern auf die spezifische Identität, so ist dieser Satz falsch. Denn es kann zwei Substanzen geben, die sich durch die Verschiedenheit ihrer individuellen Attribute, die als Affektionen oder Modi der Substanz im allgemeinen betrachtet werden können, unterscheiden.[1] Figur, Bewegung, Ruhe und Lage sind Affektionen der ausgedehnten Substanz; sie sind aber

[1]) W. beruft sich hier auf Cartesius, princ. I, § 63 f.

auch Attribute dieser oder jener Substanz, sofern ihre Teilchen eine ganz bestimmte Bewegung oder Ruhe, eine bestimmte Figur und Lage zueinander haben, durch die sich diese Substanz von jener unterscheidet. Der individuelle Unterschied mehrerer Substanzen kann also auf dem Unterschied ihrer Affektionen beruhen. Spinoza behauptet jedoch in seinem Beweise, die Verschiedenheit der Affektionen sei für die Unterscheidung ihrer Substanzen nicht von Belang; denn man müsse, da die Substanz (nach L. 1) der Natur nach vor ihren Affektionen sei, „die Substanz an sich betrachten, d. h. (n. Def. 3 u. 6) sie wahrheitsgemäss betrachten“. Wie sich dieser letzte Schluss aus den Definitionen 3 und 6 ergeben soll, bleibt ein Rätsel,[1] es müsste denn die erste Definition das ausdrücken, was die Substanz an sich, die andere, was wahrheitsgemäss die Substanz ist, es müsste sich in beiden Definitionen um dieselbe Sache handeln und daher Substanz und Gott ein und dasselbe sein. Das hat Spinoza im vorausgehenden nicht bemerkt, geschweige denn bewiesen. Wer aber die Methode der Mathematiker anwenden will, dessen Definitionen müssen den Begriffsinhalt klipp und klar (expressis verbis) zum Ausdruck bringen.

6. „Eine Substanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden.“ Ein näheres Eingehen auf diesen Satz erübrigt sich, da die Grundlagen des Beweises (L. 5, L. 2 u. L. 3), des Korollariums (Axiom 1, Def. 3 u. 5, L. 5), nach dem die Substanz nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden kann, und eines noch hinzugefügten zweiten Beweises (Axiom 4 u. Def. 3) in der früheren Kritik hinreichend berücksichtigt sind.

7. „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz.“ Auch zur Beurteilung dieses Lehrsatzes, dessen Beweis sich auf das Korollarium des vorigen Lehrsatzes stützt, bedarf es keiner weiteren Erörterungen.

8. „Jede Substanz ist notwendig unendlich.“ Die Unzulänglichkeit des Beweises ergibt sich zum Teil aus früheren Ausführungen. Spinoza lässt ihm zwei Scholien folgen. Nach

---

[1]) „Mysterium etiam videtur latere in his verbis: Substantia in se considerata, h. e. (per Definit. III et IV) vere considerata.“ (S. 45.) [In neueren Ausgaben der Ethik Spinozas heisst es statt Def. 6 „Axiom“ 6.]

dem ersten muss die Substanz deshalb unendlich sein, weil Endlichkeit teilweise Verneinung, Unendlichkeit aber unbedingte Bejahung der Existenz eines Wesens (naturae) bedeutet. Dieser Beweis würde richtig sein, wenn Endlichkeit einer völligen Verneinung gleichkäme. Aber auch Spinoza spricht nur von einer teilweisen Verneinung. Diese lässt den endlichen Dingen ihre, wenn auch begrenzte, Realität, so dass Substanz und Endlichkeit sich nicht ohne weiteres ausschliessen. Zu Anfang des zweiten Scholiums, durch das Spinoza Lehrsatz 7 zu erläutern versucht, heisst es: „Allen denen, die über die Dinge verworren urteilen und nicht gewohnt sind, sie von ihren ersten Ursachen aus zu erforschen, wird es unzweifelhaft schwer fallen, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen, da sie zwischen den Modifikationen der Substanz und den Substanzen selbst keinen Unterschied machen und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. So kommt es, das sie den Substanzen einen Anfang andichten, wie sie ihn an den Dingen der Natur wahrnehmen.“ Doch das ist ja gerade die Frage, ob endliche Ausdehnung und endliches Denken nur Modifikationen der Substanz oder selbst Substanzen sind. Einen Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung von Substanz und Modus hat Spinoza bisher nicht erbracht. Ihm gilt z. B. die blosse Behauptung, ein und dieselbe Substanz könne unendlich viele real verschiedene Attribute besitzen, als Beweis für ihre Richtigkeit, wenn auch nur zwei derselben bekannt sind. Er bildet einfach seine eigenen Definitionen und glaubt, dass sich die Dinge danach richten.[1] Er behauptet, die Dinge gingen aus Gottes Natur hervor. Nach einer Erklärung über das Wie dieses Vorganges sucht man vergebens.[2] Auch Lehrsatz 8 weist auf das bestimmte Ziel hin:

---

1) „Vir ille pro lubitu sibi finxit definitiones, et substantiae nomen soli infinitae et independenti substantiae addixit, ex istis tamen ipsis definitionibus postea voluit demonstrationes formare, quibus rerum essentiae explicentur.“ (S. 51.)

2) „Quomodo res producantur, nescio an ipse melius concipiat, quam illi more vulgari concipiunt, et iam superius vidimus ad Defin. VI, aquam haerere Spinozae, ubi debuit explicare, quomodo res fluant ex Dei natura, quod ipse per modum productionis intelligit.“ (S. 48.)

Gott ist die einzige Substanz, alles andere sind Modifikationen Gottes. Damit werden die Dinge zu Teilen Gottes; man steht vor der Frage: „Wie soll der Teil eine Modifikation der Substanz und nicht vielmehr selbst eine Substanz im Verein mit einer bestimmten Modifikation sein, durch die er sich von einem andern Teil und daher von einer anderen Substanz unterscheidet?“ (S. 49) Spinoza behauptet (im zweiten Scholium): „Die Wahrheit der Substanzen [im Gegensatz zu ihren Modifikationen] beruht ausserhalb des Verstandes allein auf ihnen selbst, weil sie durch sich selbst begriffen werden . . . wenn jemand erklärte, die Substanz werde erschaffen, so würde er damit erklären, eine falsche Idee sei wahr geworden, und etwas Ungereimteres kann wahrlich nicht gedacht werden. Man muss deshalb notwendig zugestehen, dass die Existenz der Substanz wie ihre Wesenheit eine ewige Wahrheit ist.“ Man sieht, zu welchen Fehlschlüssen die Zweideutigkeit der Wendungen „in sich sein“ und „durch sich begriffen werden“ führen kann. Wenn jemand behauptet, das Ganze sei das, was sich aus allen seinen Teilen zusammensetzt, so darf er analog dem Verfahren Spinozas den Schluss ziehen: also existiert das Ganze. Wenn wir von der Substanz behaupten, sie sei in sich und durch sich, so sagen wir damit nur, dass wir uns unter der Substanz etwas Derartiges vorstellen; ob sie aber in Wirklichkeit existiert oder nicht, darüber kann auf Grund dieses unseres Begriffs nichts ausgemacht werden.[1] Nur wenn eine Substanz gedacht wird, in deren Wesen die Existenz enthalten ist, so schliessen wir daraus mit Recht auf ihre notwendige Existenz.[2] Bei anderen Substanzen kann ihre Existenz nur a posteriori festgestellt werden. Die Behauptung, eine Substanz werde erschaffen, dürfte also trotz der gegenteiligen Ansicht Spinozas nicht so ungereimt sein, wie die

---

[1]) „Quando ergo substantia dicitur esse in se et per se, intelligitur sic esse in cogitatione, in intellectu, h. e., nos per substantiam tale quid intelligere quod an existat necne ex hoc nostro conceptu non possumus determinare.“ (S. 49.) — Vergl. S. 70 dies. Schr., Anmerk.

[2]) „Si vero aliqua substantia concipiatur in cuius essentia existentia contineatur in cogitatis, tunc inde recte colligemus existentiam isti substantiae esse necessariam.“ (S. 50.)

Behauptung, eine falsche Idee sei wahr. Denn was nicht erschaffen ist, ist noch nicht Substanz, sondern wird erst während seiner Erschaffung zur Substanz; es darf erst dann als existierend begriffen werden, wenn ihm die Existenz durch Gottes Willen verliehen ist. Dadurch erhält es seine eigene Realität, während die Modi jede eigene Realität entbehren. Es lässt sich doch nicht leugnen, dass zwischen dem Begriff der menschlichen Seele einerseits und dem Begriff des bildlichen Vorstellens, des Empfindens, des reinen Verstehens und Wollens andrerseits, zwischen dem Begriff des Körpers auf der einen Seite und dem Begriff des Dreiecks, Vierecks und Kreises auf der andern Seite ein wesentlicher Unterschied besteht. Diese sind Modi, jene Substanzen, die gleichsam die Intermedien zwischen Gott und den Modis bilden.

9. „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.“ Dieser Satz soll sich aus der Definition des Attributs ergeben. Da nach dieser Definition das Attribut das Wesen der Substanz ausmacht, so würden mit der Realität auch die Wesenheiten wachsen. Ein jedes Ding besitzt aber, wie schon im Anschluss an die 6. Definition ausgeführt ist, nur eine Wesenheit.

10. „Ein jedes Attribut einer Substanz muss durch sich begriffen werden.“ Schon früher hat Wittich darauf hingewiesen, dass zwischen wesentlichem Attribut und Substanz kein realer Unterschied besteht. Dies zeigen auch Spinozas Definitionen. Er bestreitet zwar, dass der Zahl der Attribute die Zahl der Substanzen entspreche. Es ist ihm aber nicht gelungen, einen triftigen Grund für seine Ansicht beizubringen, oder zu zeigen, dass Cartesius im Irrtum sei, wenn er meint, es handle sich um real verschiedene Substanzen, wenn wir etwas so begreifen, dass das eine nicht den Begriff des andern einschliesst. Denn wenn Spinoza im Scholium behauptet: „Nichts in der Natur ist klarer, als dass ein jedes Wesen unter irgendeinem Attribut begriffen werden muss“, so folgt doch daraus ohne weiteres, dass der Zahl der Attribute die Zahl der Wesen entspricht. Da nun Wesen (ens) und Substanz dasselbe ist, so ergibt sich der Satz: soviel Attribute, soviel Substanzen.

11. „Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.“ Würde der Satz lauten: „Gott, der ewige und unendliche Wesenheit besitzt, existiert notwendig“, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Aber Spinozas Gottesbegriff, nach dem Gott ausser Denken und Ausdehnung noch unendlich viele andere real verschiedene Attribute besitzt, ist weit davon entfernt, dass ihm Realität zukäme, ja er ist sogar undenkbar.[1] Der Beweis stützt sich auf den 7. Lehrsatz, nach dem die Existenz zur Natur der Substanz gehören soll. Das ist aber eine durchaus falsche Auffassung.[2] Auch die beiden anderen Beweise, die Spinoza folgen lässt, berufen sich auf den 7. Lehrsatz. Im zweiten Beweise wendet er sich gegen die Annahme, es könnte einen Grund oder eine Ursache geben, die Gottes Existenz unmöglich mache, und erklärt es für ungereimt, nunmehr zu behaupten, der Grund, weshalb Gott nicht existiere, läge in seiner Natur, d. h. die Natur des absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesens schlösse einen Widerspruch ein. Das ist gewiss richtig; nur handelt es sich in dem Lehrsatze nicht um das absolut unendliche und höchst vollkommene Wesen, sondern um die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wollte Spinoza die Existenz jenes Wesens nachweisen, so bedurfte es nicht einer so umständlichen und obendrein noch falschen Beweisführung; der blosse Hinweis auf die Tatsache, dass wir ein unendliches und höchst vollkommenes Wesen begreifen, hätte genügt. Aber der Begriff, den er mit Gott oder der Substanz verbindet, ist unmöglich. Er (mirus ille conceptus) ist unmöglich, weil das immaterielle Denken die materielle Ausdehnung ausschliesst, weil beide sich gegenseitig aufheben (evertunt).

---

[1]) „At talis Deus tantum abest ut existat, ut implicet contradictionem, quod ex antecedentibus puto satis constare.“ (S. 55.)

[2]) W. weist (S. 50) auf Sp.s eigenartige Deutung des Satzes: „Substanz ist das, was durch sich existiert“ hin („verba tamen valent ut nummi“), während doch alle den Sinn damit verbänden: „Quandocunque res aliqua existit, si ita existat ut non sit in alio eam dici substantiam.“ Man dürfe also nicht kurzerhand behaupten: „Concipio rem aliquam ut substantiam, ergo debet existere.“

Dazu kommt noch, dass die unendlich vielen realen Attribute sich nicht zu einer Einheit, auch abgesehen von dem Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, zusammenschliessen können; denn als unendlich viele Wesenheiten bilden sie auch unendlich viele Substanzen. Die Realität der Substanz lässt sich eben nicht an der Zahl der realen Attribute messen. Damit erledigt sich auch der dritte Beweis und das Scholium.

12. „Kein Attribut einer Substanz kann wahrheitsgemäss begriffen werden, aus dem sich folgern liesse, dass die Substanz teilbar sei.“ Spinoza kennt von den unendlich vielen Attributen, die er Gott oder der Substanz zuerteilt, nur Denken und Ausdehnung. Will man also diesen Satz auf seine Zulässigkeit prüfen, so ist man auf diese beiden Attribute angewiesen. Mit Rücksicht auf das Denken hat Spinoza Recht; denn das Denken hat nichts mit der Teilbarkeit gemein. Dass aber auch die Ausdehnung unteilbar sei, ist zu bestreiten. Seine Argumentation geht von der völlig unbegründeten Voraussetzung aus, dass das Ausgedehnte, falls es unendlich ist, auch notwendige Existenz einschliesse. Dem widerspricht aber die Tatsache, das das Ausgedehnte ohne Teilbarkeit überhaupt nicht gedacht werden kann. Es lässt sich doch nicht leugnen, dass man in Gedanken vom Ausgedehnten, das man nach seiner Länge, Breite und Tiefe begreift, etwas wegnehmen und somit eine Teilung vornehmen kann. Was wir mit unsern Augen vor uns sehen, ist offenbar geteilt. Was sollte uns da veranlassen, die Ausdehnung für unteilbar zu halten? Aber Spinoza hält diese Auffassung für einen Irrtum und findet seine Erklärung darin, dass wir, wie er im Brief 29 mitteilt, nicht unterscheiden zwischen dem, was wir nur durch den Verstand auffassen (intelligere), aber nicht bildlich vorstellen (imaginari), und dem, was wir auch bildlich vorstellen können; denn sonst hätten wir zur klaren Erkenntnis der Unteilbarkeit der unendlichen Ausdehnung gelangen müssen. Die Grösse (quantitas, im Sinne der Ausdehnung) sei, wie es in demselben Briefe (Bd. I S. 529) heisst, für das Vorstellungsvermögen endlich, teilbar und zusammengesetzt, für den Verstand aber unendlich, unteilbar und einzig. Demgegenüber bemerkt Wittich, dass er jenen Unterschied keineswegs ignoriere, während es Spinoza gelegentlich

sehr daran fehlen lasse, z. B. wenn er behaupte, unsere Seele habe keine andere Idee als die unseres wirklich existierenden Körpers. Es erhebt sich die Frage, welchen klaren und deutlichen Begriff wir mit der Ausdehnung, die der Länge, Breite und Tiefe entbehrt, verbinden sollen. Kann es etwa Anderes sein, als eine um mit Spinoza zu reden, verstümmelte, inadäquate Idee? Soll ferner jede Ausdehnung, die endlich ist, bildlich vorstellbar (imaginabilis) sein? Das ist offenbar nicht möglich; man kann vom Tausendeck nur eine verschwommene Vorstellung einer vielseitigen Figur haben. Es wird aber niemand behaupten, das Tausendeck sei unteilbar, weil wir es nur mit dem Verstand auffassen. Damit fällt Spinozas Behauptung, dass die Grösse dem Verstande sich als unteilbar ausweise. Andererseits lehrt die Erfahrung, dass das Ausgedehnte, soweit das Auge reicht, in Teile zerlegt ist. Nichts hindert uns, diese Teilung auch auf das Gebiet, das nicht mehr im Bereich unserer Erfahrung liegt, ausgedehnt zu denken, und damit kämen wir zu dem Schluss: die unendliche Ausdehnung muss als ins Unendliche teilbar gedacht werden.

13. „Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.“ Nach der Kritik des vorigen Lehrsatzes erübrigt es sich, auf diesen Satz einzugehen.

14. „Ausser Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden.“ Spinoza weist Gott alle Attribute zu, und da es (nach L. 5) nicht zwei oder mehr Substanzen von demselben Attribut geben kann, so kommt er zu dem Schluss, dass es nur eine Substanz, nämlich Gott, gebe. Dabei lässt er es unberücksichtigt, dass gewisse Attribute der Gottheit nicht zukommen können, weil sie eine Unvollkommenheit einschliessen, dass eine Substanz ausser Gott durchaus nicht dasselbe Attribut wie Gott haben muss, da der Unterschied der Attribute gradueller Art sein kann, und dass es nicht ungereimt ist, wenn zwei Substanzen in einigen Attributen übereinstimmen, in anderen voneinander abweichen. Aus dem Beweise soll sich ergeben, dass Gott einzig ist. Man vergleiche mit dieser Behauptung des ersten Korollariums die Erklärungen Spinozas, die er in Brief 50 (Bd. I. S. 634) über die Frage, ob Gott einzig (unum vel unicum) genannt werden

könne, bringt. „Ich antworte“, heisst es da, „dass ein Ding nur mit Rücksicht auf seine Existenz, aber nicht mit Rücksicht auf sein Wesen als eins oder einzig bezeichnet wird; denn wir begreifen die Dinge nur dann unter Zahlen, wenn wir sie vorher auf eine gemeinsame Gattung zurückgeführt haben. . . Da nun aber die Existenz Gottes zu seinem Wesen gehört (ipsius sit essentia) und wir über Gottes Wesen keine allgemeine Idee bilden können, so ist es sicher, dass derjenige, welcher Gott eins oder einzig nennt, keine wahre Idee von ihm hat oder uneigentlich (improprie) von ihm spricht.“ Also hat Spinoza keine wahre Idee von Gott oder uneigentlich von ihm gesprochen!

15. „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ Der Sinn dieses Satzes ist folgender: Alles ist in Gott als seine Modi, die ihn selbst modifizieren, mit andern Worten: Gott ist die immanente Ursache aller Dinge. Wie unhaltbar diese Lehre ist, hat sich uns schon bei der Kritik der 6. Definition gezeigt, und die Voraussetzungen, auf die sich der Beweis dieses Satzes beruft, können zu keinem günstigeren Urteil führen.

In einem umfangreichen Scholium verteidigt Spinoza seine Ansicht, dass die ausgedehnte Substanz (d. i. die Ausdehnung) eins der unendlich vielen Attribute Gottes sei. Er weist zunächst darauf hin und billigt es, dass „alle, die über die göttliche Natur ein wenig nachgedacht haben, die Körperlichkeit Gottes verneinen“. Aber er gibt nicht zu, dass man die körperliche oder ausgedehnte Substanz von der göttlichen Natur fernhalten müsse, und bestreitet es, dass die körperliche Substanz erst von Gott geschaffen worden sei. Den Anhängern dieser Ansicht macht er den Vorwurf, dass sie gar nicht wüssten, durch welche göttliche Macht die körperliche Substanz geschaffen sein könnte. Allein dieser Vorwurf ist nicht berechtigt. Handelt es sich doch nicht um eine besondere Macht, die zur Erschaffung der körperlichen Substanz nötig wäre, sondern um die einzige, unendliche Macht des höchst vollkommenen Wesens.

Weiter heisst es bei Spinoza (ebd): „Es ist geradeso ungereimt zu behaupten, die körperliche Substanz bestehe aus Körpern oder Teilen, wie zu sagen, ein Körper bestehe

aus Flächen, eine Fläche aus Linien, und Linien endlich aus Punkten.“ Aber dieser Vergleich ist durchaus verfehlt. Jeder endliche Körper wenigstens ist ins Unendliche teilbar; die einzelnen Teilchen oder Korpuskeln haben ihre separate Existenz. Flächen, Linien und Punkte aber sind in ihrer Existenz an die Existenz des Körpers gebunden. Ist auch die Behauptung absurd, ein Körper bestehe aus Flächen, eine Fläche aus Linien und eine Linie aus Punkten, so ist es noch keineswegs absurd zu behaupten, die körperliche Substanz bestehe aus Körpern. Dennoch glaubt Spinoza, dass „alle, die wissen, dass klare Vernunft untrüglich ist, und vor allem die, die leugnen, dass es einen leeren Raum gibt“, ihm recht geben müssen. Denn es wäre denkbar, dass, wenn die körperliche Substanz sich in real geschiedene Teile zerlegen liesse, sich ein Teil in nichts verwandelte und dass die einzelnen Teile wegen ihrer Selbständigkeit leere Zwischenräume zwischen sich liessen. Da nun Spinoza die Möglichkeit des leeren Raumes bestreitet, so zieht er den Schluss, dass die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, unteilbar sei. Dies ist aber weiter nichts als ein Paralogismus. Denn man begreift das Ausgedehnte als ein konstantes Ganze, das der Natur der Sache nach in mannigfaltige Teile geschieden ist; würde sich nun ein Teil in nichts verwandeln, ohne dass dafür ein anderer erzeugt würde und an seine Stelle träte, so würde es nicht mehr das Ganze sein, was wir doch als das Ganze begreifen. Es lässt sich nicht denken, dass sich irgend ein Teil aus der Mitte der übrigen löste, ohne dass die Lücke durch einen anderen von derselben Quantität gefüllt würde. Hier liegt der wahre Grund für die Unmöglichkeit des leeren Raumes. Spinoza aber glaubt, ein neues Argument für die Unteilbarkeit der körperlichen Substanz gefunden zu haben. Wenn man dennoch geneigt ist, die Quantität als teilbar aufzufassen, so führt er das, wie schon früher erwähnt, darauf zurück, dass wir sie allein durch das Vermögen der sinnlichen Vorstellung begreifen, was oft und leichter geschieht als durch den Verstand. Dieser aber führt uns zu der allein wahren, wenn auch schwierigen Erkenntnis, dass die Quantität (oder körperliche Substanz) unteilbar ist. Bei diesen Ausführungen hat Spinoza aber einen wichtigen Punkt ausser Acht gelassen:

etwas Anderes ist es, teilbar sein, etwas Anderes, wirklich geteilt sein. Erfassen wir die Grösse mit dem Verstande, so erscheint sie nicht als geteilt, wohl aber als teilbar; aber sie als unteilbar zu begreifen, das ist völlig unmöglich. Spinoza stellt noch der Erwägung anheim, „dass die Materie überall die gleiche ist und sich Teile in ihr nur insofern unterscheiden lassen, als man sie auf verschiedene Weise affiziert denkt, weshalb sich ihre Teile nur auf modale, nicht aber auf reale Weise unterscheiden lassen." Doch mit dieser Erwägung kommt man nicht weiter; denn es bleibt unbegreiflich, wie eine unteilbare Materie affiziert werden kann, da Teilbarkeit und Beweglichkeit, wie Cartesius (princ. II. § 23) richtig bemerkt, Grundlage und Ursprung jeder materiellen Veränderung sind. Man erkennt auch hier den Grundirrtum Spinozas. der darin besteht, dass er zwischen dem modifizierten Ding und seinem Modus keinen Unterschied macht.[1] Eine Veränderung, die in den Teilen vor sich geht, unterscheidet sich von diesen nur modal, aber deshalb unterscheiden sich die Teile selbst nicht modal. Die 5. Definition hat ja den Wortlaut: „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem andern ist, wodurch es auch begriffen wird." Stützt sich Spinoza mit seiner Behauptung, die Teile unterschieden sich nur modal von der Materie, in der sie sind, auf diese Definition, so heisst das nichts anderes als mit der Wendung „in einem andern sein" sein Spiel treiben. „Aliter enim accidentia sunt in substantia, aliter partes sunt in toto." Das Beispiel, durch das er seine Ansicht zu erläutern sucht, beweist nichts für die Unteilbarkeit der Materie. Es ist zwar richtig, dass das Wasser als Substanz weder entsteht noch vergeht, d. h. bei aller Veränderung, die es erfährt, ein ausgedehntes Ding bleibt; aber daraus folgt keineswegs, dass es als ausgedehntes Ding unteilbar sei. Zum Schluss bemerkt Spinoza, dass die Materie (oder die ausgedehnte Substanz) der göttlichen Natur nicht unwürdig sei, gesetzt selbst, dass sie teilbar wäre; denn „alles ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht allein durch die Gesetze der unendlichen

---

[1]) „Et puto, hoc esse fundamentale vitium huius Auctoris, quod modum confundat cum re, cuius est modus. — An ergo sessio, statio, ambulatio non distinguendae sunt ab homine sedente, stante, ambulante?" (S. 67.)

Natur Gottes und folgt aus der Notwendigkeit seiner Wesenheit"; man könne daher in keiner Weise behaupten, dass Gott von einem andern etwas erleide. Aber diese Behauptungen entbehren des Beweises und sind obendrein völlig unverständlich. Wie sollen die Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung aus der Notwendigkeit des Wesens Gottes folgen?[1] Welcher Zusammenhang besteht zwischen Gottes Wesen und jenen Modifikationen? Wie kann eine Sache sich selbst modifizieren? Das sind Fragen. die man stellen muss; auf die Antwort aber wartet man vergebens. Eine Teilbarkeit des Wesens Gottes ist undenkbar, wenn man nicht zugleich ihre Ursache setzt. Da es aber unverständlich ist, wie Gott sein eigenes Wesen teilen sollte, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, die Teilbarkeit auf eine fremde Ursache zurückzuführen. Damit würde man jedoch das Zugeständnis machen, dass Gott leiden könne, was auch Spinoza ungereimt erscheint.

16. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d. h. alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann)." Nach dem Beweise soll der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges mehrere Eigenschaften erschliessen, die in der Tat notwendig aus ihr folgen. Nun ist es zwar richtig, dass alle göttlichen Eigenschaften aus Gottes Natur folgen, aber nicht auf Grund jener 6. Definition, auf die sich Spinoza beruft. Die notwendige Konsequenz seiner Argumentation wäre die, alle Dinge als Eigenschaften Gottes zu betrachten; das ist aber durchaus nicht seine Absicht. Nach seiner Lehre sollen vielmehr Leib und Seele, Tier, Baum, Strauch und Stein, kurz alle Dinge ausser Gott Modi oder Modifikationen des göttlichen Wesens sein. An den Beweis schliessen sich drei Korollarien. Das erste lautet: „Hieraus folgt, dass Gott die bewirkende Ursache aller Dinge ist, die unter den unendlichen Verstand fallen können." Danach müsste Gott auch die bewirkende Ursache seiner Eigenschaften sein, was entschieden falsch ist, selbst wenn man zugibt, dass

---

[1]) In der Kritik des nächsten Lehrsatzes heisst es: „Quomodo autem modi sequantur ex re modificata intelligi non potest neque id unquam demonstravit." (S. 69.)

Gott im allgemeinen Sinne die Ursache seiner Eigenschaften ist, sofern sein Wesen als ihr Grund (ratio antecedens) begriffen wird. Im übrigen ist sachlich gegen die Geltung dieses wie der beiden anderen Korollarien (Gott ist Ursache durch sich, nicht Ursache durch Zufall. — Gott ist die unbedingt erste Ursache) nichts einzuwenden, wenn man auch ihre Begründung zurückweisen muss. Sie ergeben sich vielmehr aus der Voraussetzung, dass Gott das höchst vollkommene Wesen ist.

17. „Gott handelt allein nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand. gezwungen.“ Die Gesetze der göttlichen Natur bedeuten nach Spinoza eine gewisse Notwendigkeit, die Gott von innen bestimmt, so und nicht anders zu handeln. Dieser Gedanke wird in dem Scholium näher ausgeführt und zu begründen versucht. Da heisst es u. a.: „Gottes Allmacht ist von Ewigkeit aktuell gewesen und wird in Ewigkeit in derselben Aktualität verbleiben“. Auf diese Weise glaubt Spinoza, wie er erklärt. Gottes Allmacht viel höher zu stellen als seine Gegner, die Gott unendlich vieles Erschaffbares denken, aber niemals erschaffen liessen, weil sich sonst seine Allmacht erschöpfen könnte. Berücksichtigt man auch andere Äusserungen Spinozas, so erhält die zitierte Stelle über die Allmacht Gottes folgenden Sinn: Gottes Allmacht ist von Ewigkeit mit jener Wirksamkeit verbunden, durch die die Kreatur hervorgebracht ist, sofern man jene Tätigkeit als die hervorgebrachte Kreatur selbst betrachtet; Gottes Allmacht ist also nie Potenzialität, sondern stete Aktualität. Doch Spinozas Argument, das er gegen seine Gegner geltend macht, könnte sich leicht gegen ihn selbst kehren. Denn die Dinge — mag man sie nun Substanzen oder Modi nennen —, die in der Zeit entstanden sind, sind nicht von Gott von Ewigkeit hervorgebracht, obwohl er von Ewigkeit her die Macht besass. Die Dinge sind nicht notwendig, sondern zufällig, wie Spinoza an anderer Stelle erklärt; dann können sie aber nicht von Ewigkeit hervorgebracht sein. — Des weiteren wendet sich das Scholium gegen die Annahme, dass Gott Verstand und Wille zukäme; „denn der Verstand und Wille, die Gottes Wesenheit ausmachen würden, müssten von unserem Verstand und unserem Willen himmelweit verschieden sein und könnten nur im Namen

damit übereinstimmen.“ Dabei stützt er sich auf den Satz, dass das Bewirkte sich von seiner Ursache genau in dem unterscheide, was es von der Ursache hat; Gottes Verstand aber sei, da er die Ursache aller Dinge, sowohl ihres Wesens wie ihrer Existenz ist, auch die Ursache unseres Verstandes; für den Willen gelte derselbe Beweis. Diese Auffassung wird sich aber schwerlich widerspruchslos mit anderen Erklärungen Spinozas vereinigen lassen. So lehrt er: die denkenden Dinge sind von Gott, sofern man ihn unter dem Attribut des Denkens betrachtet, hervorgebracht, die ausgedehnten Dinge, sofern man ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Also, so müssten wir analog dem letzten Beweisverfahren Spinozas argumentieren, kommt Gott weder Denken noch Ausdehnung zu. Sodann hätte er auf Grund der Tatsache, dass nichts in der Wirkung enthalten sein kann, was nicht vorher formaliter oder eminenter in der Ursache war, schliessen müssen, dass Gottes Verstand wenigstens eminenter so beschaffen ist, wie der unsrige. Denn es ist unverständlich, wie Gottes Verstand ein mit Verstand begabtes Ding hervorbringen soll, wenn nur eine Übereinstimmung im Namen vorliegt. Das Denken ist nach Spinoza ein Attribut der Gottheit; auch unserm Verstande kommt das Denken zu; darin zeigt sich doch offenbar eine Übereinstimmung, die nicht bloss im Namen liegt. Das Scholium gibt zu, dass die Wahrheit und formale Wesenheit der Dinge deshalb so beschaffen ist, weil sie so in Gottes Verstand objektiv existiert; sie existiert aber auch in unsrem Verstande objektiv, so dass sich auch hier eine wirkliche Übereinstimmung konstatieren lässt. Was aber objektiv im Verstande existiert, das wird auch von ihm erkannt; auch dies berechtigt zu dem gleichen Schluss, ebenso wie Lehrsatz 30, nach dem der endliche wie der unendliche Verstand Gottes Attribute und Gottes Affektionen begreifen muss. Spinoza geht also mit seiner Behauptung zu weit; der Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Verstand, mag er noch so gross sein, hebt nicht die Übereinstimmung auf, sondern setzt sie.

Was die beiden Korollarien betrifft, so gibt Wittich die Richtigkeit des ersten, nach dem Gott allein durch die Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bestimmt wird, zu, während er das

zweite, nach dem Gott allein eine freie Ursache ist, in der Bedeutung, dass unter Freiheit nicht die Unabhängigkeit, sondern Willkür (lubentia) verstanden wird, ablehnt.

18. „Gott ist die immanente, aber nicht die transeunte Ursache aller Dinge.“ Schon früher, im Anschluss an die 6. Definition, hat sich gezeigt, dass die Immanenzlehre Spinozas unhaltbar ist. Es erübrigt sich also, hier noch einmal darauf einzugehen.

19. „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.“ Dieser Satz ergibt sich aus der Natur des höchst vollkommenen Wesens.

20. „Gottes Existenz und sein Wesen sind ein und dasselbe.“ Auch diesen Satz wie seine beiden Korollarien, nach denen 1. Gottes Existenz wie sein Wesen eine ewige Wahrheit ist und 2. Gott oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind, muss man gelten lassen.

21. „Alles, was aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und unendlich existieren müssen oder ist durch dieses Attribut ewig und unendlich.“ Der Satz ist richtig, wenn man unter dem, was aus der Natur eines göttlichen Attributes folgt, wieder ein göttliches Attribut versteht, aber falsch, wenn man erschaffene Dinge meint. Dass ihn Spinoza in dieser letzten Bedeutung aufgefasst wissen will, ergibt sich aus dem Beweis des Lehrsatzes 28, I und aus dem Scholium zu L. 40, V. Der Beweis ist sehr verwickelt und verworren (valde intricata et confusa) und kann nur zu jener ersten Auffassung führen.

22. „Was aus einem Attribute Gottes folgt, sofern es durch eine Modifikation modifiziert ist, die durch eben dieses Attribut notwendig und als unendlich existiert, muss gleichfalls notwendig und unendlich existieren.“ Der Sinn dieses Satzes ist völlig dunkel. Ist es schon nicht recht verständlich, was Spinoza unter Modifikation eines göttlichen Attributes versteht, so ist es völlig unverständlich, was er sich unter einer unendlichen Modifikation denkt. Denn von einer unendlichen Modifikation zu reden, ist eine contradictio in adiecto.

23. „Jeder Modus, der notwendig und unendlich existiert, ist entweder eine notwendige Folge aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einem Attribut, das durch eine

Modifikation modifiziert ist, die notwendig und als unendlich existiert." Dieser Lehrsatz ist ebenso unverständlich wie der vorige.[1]

24. „Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst nicht die Existenz ein." Gegen diesen Satz wie sein Korollarium, nach dem Gott die Ursache des Anfangs wie der Dauer der Existenz der Dinge ist, lässt sich nichts einwenden. Es bleibt nur die Frage, wie diese hervorgebrachten Dinge als Modi des göttlichen Wesens angesehen werden können.

25. „Gott ist die bewirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge." An und für sich ist dieser Satz nicht zu beanstanden, wohl aber in dem Sinn, den er durch Spinozas Beweisführung erhält. Danach soll Gott die Ursache des menschlichen Körpers sein, sofern dieser ein Teil oder Modus der Ausdehnung ist, die ein Attribut Gottes sein soll. Ebensowenig wird man dem Korollarium zustimmen können, nach dem die Einzeldinge Affektionen der göttlichen Attribute oder Modi sein sollen, die die Attribute Gottes in gewisser und bestimmter Weise zum Ausdruck bringen.

26. „Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, ist notwendig von Gott bestimmt worden, und ein Ding, das nicht von Gott bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen." Wenn auch der Beweis zu Ausstellungen Anlass gibt, so lässt sich doch gegen den Satz selbst nichts einwenden.

27. „Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu wirken, kann dieses Bestimmtsein nicht selbst aufheben." Sowohl der Satz selbst wie seine Begründung (Axiom 3) sind zutreffend.

28. „Jedes Einzelne oder jedes Ding, das endlich ist und eine begrenzte (determinata) Existenz hat, kann nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere Ursache es zum Existieren und Wirken bestimmt, die gleichfalls endlich ist und eine begrenzte Existenz hat; und diese Ursache wiederum kann auch nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere, die gleichfalls endlich ist und eine begrenzte

---

[1]) Bei L. 32 erklärt W.: „Demonstratio nititur . . . Prop. XXIII. quae ponit modum infinitum hoc est determinationem non determinatam, quae intelligi nequit." (S. 81.)

Existenz hat, sie zum Existieren und Wirken bestimmt u. s. f. ins Unendliche.“ Diesen Lehrsatz kann man nur als falsch und völlig absurd bezeichnen, denn ein Kausalzusammenhang, der sich ins Unendliche fortsetzt, kann weder begriffen noch bewiesen werden.[1] Übrigens widerlegt Spinoza sich selbst, wenn er sich in Brief 29 (Bd. I, S. 532) auf folgenden Beweis des Rabbiners Chasdai beruft: „Wenn es einen Progress der Ursachen ins Unendliche gibt, dann wird alles, was ist, auch bewirkt sein. Da es nun keinem bewirkten Dinge zukommt, kraft seiner Natur zu existieren, so gibt es nichts in der Natur, zu dessen Wesen es gehörte, notwendig zu existieren. Doch dies ist ungereimt: also auch jenes.“ Der Satz ruht, wie sich aus seinem Beweis ergibt, auf der Voraussetzung, dass das, was endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, von der unbedingten Natur eines göttlichen Attributs nicht habe hervorgebracht werden können, da es sonst unendlich und ewig sein müsste. Damit wird aber jede Hervorbringung der Dinge aufgehoben, so dass hier ein offenbarer Widerspruch mit früheren Sätzen entsteht; denn wenn die endlichen Dinge nicht von der unendlichen göttlichen Macht hervorgebracht werden können, so werden sie, da eine endliche Macht noch viel weniger dazu imstande ist, überhaupt nicht hervorgebracht, also auch nicht existieren können. Dann bleibt nur der Schluss: es existiert kein Ding ausser Gott. „Conciliet haec, qui potest.“ Auch das Scholium schafft keine Klarheit. Denn wenn es von Dingen spricht, die unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mussten, und diesen die Vermittelung dessen, „was ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann,“ zuweist, so scheint dies mit dem Lehrsatz unvereinbar. Dasselbe gilt von der Behauptung, dass Gott die entfernte Ursache der Einzeldinge im eigentlichen Sinne nicht genannt werden könne, da durch diesen Ausdruck angedeutet werde, dass die Ursache mit der Wirkung in keiner Weise verbunden sei, während doch alles, was sei, in Gott sei und in der Weise von ihm abhänge, dass es ohne ihn weder sein noch begriffen werden könne. Bei der Geltung einer unendlichen Kausalreihe aber, wie sie der

[1]) „An nexus potest esse sine nectente? an [Sp.] illum nexum unquam percepit?“ (S. 77.)

Lehrsatz behauptet, wird man niemals zu einer unmittelbaren Wirkung Gottes gelangen können, ja man wird sich zu dem Zugeständnis gezwungen sehen, dass jede kausale Beziehung zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Dingen eine Unmöglichkeit ist.

29. „In der Natur der Dinge gibt es keinen Zufall, sondern es ist alles kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.“ Die Determination, die Spinoza aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur herleitet, ist derartig, dass für den göttlichen Willen oder Beschluss kein Platz mehr bleibt. In diesem Sinne kann der Satz keine Geltung beanspruchen.

30. „Der wirklich endliche oder der wirklich unendliche Verstand muss die Attribute Gottes und Gottes Affektionen begreifen (comprehendere) und nichts anderes.“ Der Satz ist richtig, sofern es sich um den wirklich unendlichen Verstand, der nur Gott zukommt, handelt, aber falsch, sofern er sich auf den wirklich endlichen Verstand bezieht. Spinoza verlangt etwas Unmögliches. Ist der Verstand endlich, so kann er gerade deshalb nicht die unendlichen Attribute Gottes begreifen; gibt doch Spinoza an anderer Stelle selbst zu, dass uns nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bekannt sind.

31. „Der Verstand als wirklicher, mag er nun endlich oder unendlich sein, muss wie der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w. zur gewirkten und nicht zur wirkenden Natur gerechnet werden.“ Nach dem Scholium zu L. 29 versteht Spinoza unter der wirkenden Natur (natura naturans) „Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird“, unter der gewirkten Natur (natura naturata) „alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“ Der Lehrsatz stellt also die höchst sonderbare Behauptung auf, der tätige Verstand sei auch in seiner unendlichen Form als Modus aufzufassen, d. h. etwas, das hervorgebracht und gerade deshalb bestimmt und endlich sein sollte, sei unendlich.[1] Über diese Schwierigkeit

---

[1]) „Quid vero is intellectus per productionem determinatus et finitus erit, si sit infinitus, nisi mera chimaera et figmentum humanum?“ (S. 80.)

hilft auch der Beweis nicht hinweg. Denn in diesem wird behauptet, der unendliche Verstand und das absolute Denken seien nicht dasselbe, jener sei nur ein Modus des Denkens, der sich von andern Modis wie Begierde, Liebe u. s. w. unterscheide. Als solcher Modus des Denkens kann der Verstand nicht unendlich sein; denn der unendliche Verstand umschliesst den Willen und jede Äusserung des Willens (quamvis denominationem voluntatis) wie Begierde, Liebe u. s. w. Will man sich also nicht in einen Widerspruch verwickeln, so muss man das absolute Denken und den unendlichen Verstand identifizieren, aber diesen nicht für einen Modus eines göttlichen Attributes, dass doch keine Modifikation zulässt, erklären. Im Scholium bemerkt Spinoza, dass er deshalb vom wirklichen Verstand, d. h. der Tätigkeit des Erkennens spreche, weil dieses uns völlig klar sei. Dieser letzte Satz kann aber nur in der Einschränkung gelten, dass es sich um unsern eigenen Verstand handelt; denn ein anderer Verstand ist uns keineswegs unmittelbar bewusst.

32. „Der Wille kann nicht eine freie, sondern nur eine notwendige Ursache genannt werden.“ Schon bei früheren Betrachtungen hat sich gezeigt, dass die Begriffe „frei“ und „notwendig“ nicht in dem Gegensatz stehen, in dem sie Spinoza verwendet, sondern sich sehr wohl miteinander vereinigen lassen. Auf die Grundlagen dieses Lehrsatzes brauchen wir hier nicht noch einmal einzugehen. Aus den beiden Korollarien ergibt sich, dass Spinoza der Gottheit den Willen abspricht, weil der Wille, einerlei ob er endlich oder unendlich ist, ebenso wie der Verstand nur ein Modus ist, also nicht zur wirkenden Natur gehören kann. Auch die Voraussetzungen dieses Schlusses haben sich schon bei früherer Gelegenheit als unhaltbar erwiesen.

33. „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden als sie hervorgebracht sind.“ Der Sinn dieses Satzes ergibt sich aus einer Vergleichung mit L. 28. Hier mag noch einmal hervorgehoben werden, dass es eine Naturordnung, die auf der Verknüpfung determinierter Ursachen und ihres Progresses ins Unendliche beruht, weder gibt noch geben kann. Im ersten Scholium werden die Begriffe „notwendig“, „möglich“, „zufällig“,

„unmöglich" erklärt. Mögen diese Ausführungen auch im allgemeinen das Richtige treffen, so berechtigen sie doch nicht zu dem Schluss, dass alle Dinge von Ewigkeit existierten oder alle möglichen Dinge jetzt existierten. Mit Rücksicht auf das Scholium sind die Ausführungen zu L. 17 zu vergleichen.

34. „Gottes Macht ist identisch mit seinem Wesen." Wenn man auch den Satz an und für sich gelten lässt, so wird man doch der Beweisführung nicht zustimmen können, da sie von falschen Voraussetzungen ausgeht. Durch den Beweis, der sich auf L. 11 und L. 16 beruft, erhält der Lehrsatz die Bedeutung, dass Gottes Macht und Wesen identisch sei mit der Macht und dem Wesen der hervorgebrachten Dinge. So werden Gott und die Dinge nicht mehr geschieden.

35. „Alles, von dem wir begreifen, dass es in Gottes Macht liegt, ist notwendig." Der Sinn dieses Satzes erhellt aus dem Scholium zu L. 17. Spinoza will sagen, dass alle Dinge, die möglich sind, bereits wirklich existieren (actu existere). Das ist aber, wie sich gezeigt hat, durchaus falsch.

36. „Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung folgte." Der Satz ruht, wie aus seinem Beweis hervorgeht, auf derselben falschen Voraussetzung wie die vorigen. Denn es wird hier wie dort zwischen Gott und den Dingen kein Unterschied gemacht. Es ist in der Tat eine sonderbare und widerspruchsvolle Auffassung, wenn Spinoza (im Kor. zu L. 25) behauptet, Gottes unendliche Natur werde durch alles, was existiert, auf eine gewisse und „bestimmte" (determinato) Weise zum Ausdruck gebracht. Auf diese Weise wird das, was unendlich ist, bestimmt (determinatur) und endlich.

d) Der Anhang.

Im Anhang will Spinoza die Vorurteile wegräumen, die einem richtigen Verständnis der voraufgegangenen Gedankenentwickelung noch im Wege stehen könnten. Das schlimmste Vorurteil dieser Art sieht er darin, „dass die Menschen gewöhnlich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten wie sie selber um eines Zweckes willen, und sogar für gewiss behaupten, Gott selbst leite alles auf einen bestimmten Zweck hin, indem sie

sagen, Gott habe alles um des Menschen Willen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre.“ Daran ist nun so viel richtig, dass die Menschen im grossen und ganzen ein zwecktätiges Verhalten der Naturdinge annehmen. Der Grund für diese Tatsache liegt darin, dass sie allen Dingen ein gewisses Streben beilegen, ohne sich dabei bewusst zu werden, dass Zwecktätigkeit durch Denktätigkeit bedingt ist. Ob aber gerade Spinoza dazu berufen ist, diesen Mangel an Unterscheidung zu rügen, dürfte doch etwas zweifelhaft erscheinen. Lässt er es doch selbst an klarer Scheidung der Begriffe fehlen, wenn er z. B. den denkenden Wesen die Willensfreiheit abspricht und denkende wie ausgedehnte Dinge der gleichen Notwendigkeit unterwirft. Was den zweiten Punkt, nämlich das zweckvolle Wirken der Gottheit anbetrifft, so enthält Spinozas Behauptung Wahrheit und Irrtum. Gewiss sehen die Menschen und zwar mit Recht im Wirken der Gottheit die Offenbarung eines Zwecks. Aber dieses zwecktätige Verhalten ist wesentlich verschieden von dem der Menschen. Während Gott auf Grund der Überfülle seiner Güte und höchsten Vollkommenheit gewillt ist, den Menschen sich anzuähneln, damit dieser ihn rühme und preise, ist das Letzte, das dem Menschen bei seinem Tun vorschwebt, irgendein Nutzen für seine Person (aliquod sui commodum). Wenn man allerdings wie Spinoza Gott und Welt identifiziert und die Gottheit als ein Wesen auffasst, dass jeder seelischen Kraft bar ist, so ist es nur konsequent, ihm auch jede Zwecktätigkeit abzusprechen. Aber Spinoza irrt, wenn er Theologen und Metaphysikern die Ansicht zuschreibt, Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, d. h. Gott habe den Menschen als Zweck und Ziel aller Dinge im Himmel und auf Erden betrachtet und daher alle Dinge, auch diejenigen, die der Mensch nicht kennt noch jemals kennen wird, zu seinem Dienst bestimmt. In diesem Sinne aufgefasst, ist die Behauptung durchaus zurückzuweisen.

Es ist nun Spinozas Absicht, die Unhaltbarkeit der Teleologie nachzuweisen. Zu diesem Zweck will er die Ursache aufsuchen, „weshalb die meisten sich in diesem Vorurteil befriedigt fühlen und alle von Natur so sehr geneigt sind, es sich

zu eigen zu machen," sodann den Nachweis erbringen, dass es falsch ist, und schliesslich zeigen, wie aus ihm eine Reihe von Vorurteilen verwandter Art entsprungen sind. Dabei geht er von der Erfahrungstatsache aus, „dass alle Menschen ohne Kenntnis von den Ursachen der Dinge zur Welt kommen, dass alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dieses Triebes bewusst sind." In dieser Naturanlage sieht er den Grund, weshalb die Menschen einerseits sich für frei halten und andrerseits alles um eines Zweckes, nämlich ihres Nutzens willen tun. Gegen diese Annahme liesse sich nun nicht viel einwenden, wenn der Schluss nicht zu weit ginge. Denn was das Problem der Willensfreiheit anlangt, so ist es zwar ein Irrtum, wenn die Menschen Willensfreiheit und Indifferenz identifizieren und in diesem Sinne sich für frei halten. Aber es ist auch ein Irrtum, wen man immer und in allen menschlichen Handlungen den determinierenden Einfluss äusserer Ursachen zu erkennen glaubt. Wenn Spinoza von der Richtigkeit dieser letzten Hypothese überzeugen wollte, so hätte es doch eines besseren Beweises bedurft.[1] Die zweite Folgerung, dass die Menschen bei ihrem Tun den eigenen Nutzen im Auge hätten, mag in ihrer allgemeinen Form richtig sein; aber es ist nicht zu billigen, dass Spinoza die Auffassung, Gott habe das, was den Menschen dient, zu ihrem Nutzen hergerichtet, als einen Irrtum hinstellt. Auch ist es durchaus nicht widersinnig, trotz des Leidens des Guten und Wohlergehens des Schlechten an die Fürsorge und ein zweckvolles Wirken der Gottheit[2] zu glauben.

Des weiteren will Spinoza zeigen, „dass die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe und alle Zweckursachen nur menschliche Einbildungen seien". Es wäre nun nicht nötig, bei diesem Punkt länger zu verweilen, wenn Spinoza mit dieser Behauptung in den zulässigen Grenzen bliebe, d. h. wenn er sich nur auf

---

[1]) „Si vero putet, homines a causis etiam externis et naturalibus ac corporeis semper et in omnibus suis actionibus determinari, id demonstrare melius debuisset, quam fecit, uti in superioribus vidimus." (S. 85).

[2]) Sp. gebraucht dafür den Plural „Götter". W. bemerkt dazu: „Sic sub persona Ethnicorum voluit perstringere sententiam Christianorum . . ." (S. 86.)

materielle, vernunftlose Dinge bezöge.[1] Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr soll alles Geschehen mit einer ewigen Notwendigkeit vor sich gehen, die keine Zweckmässigkeit dulde. Dabei beruft er sich auf L. 16 und die beiden Korollarien zu L. 32, die aber, wie wir gesehen haben, keine Geltung beanspruchen können. Er fügt hinzu, dass diese Lehre vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf stelle: „denn was in Wahrheit Ursache ist, sieht sie als Wirkung an, und umgekehrt; zweitens macht sie das, was der Natur nach früher ist, zum Späteren.“ Aber was sollte daran ungereimt sein, wenn man ein und dasselbe Ding nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und dementsprechend das eine Mal als Ursche, das andre Mal als Wirkung, in dieser Hinsicht als das Frühere, in jener als das Spätere bezeichnet? Das Bewohnen des Hauses ist der Zweck dessen, der es erbauen lässt, und damit die Ursache für alle erforderlichen Mittel, die doch wieder, sofern der Bau durch sie bewirkt wird, als Ursache des Hauses zu betrachten sind.[2]

Weiter behauptet Spinoza, die Lehre vom Zweck mache das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Dies begründet er auf folgende Weise: „Wie sich aus den Lehrsätzen 21, 22 und 23 ergibt, ist die Wirkung am vollkommensten, die von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und etwas ist um so unvollkommener, je mehr Mittelursachen zu seiner Hervorbringung nötig sind. Wenn aber die Dinge, die von Gott unmittelbar hervorgebracht sind, aus dem Grunde gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, dann wären notwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, von allen die wertvollsten.“ Bei der Prüfung jener Lehrsätze hat sich jedoch gezeigt, dass sie z. T. falsch, z. T. dunkel sind. Sie werden also keine genügende Grundlage für obige Behauptung bieten können. Jede Wirkung wird unmittelbar von Gott hervorgebracht, sofern die ganze Realität, die sie besitzt, auf ihn allein zurück-

---

1) s. S. 86 f.

2) „Quid absurdi est, si dicas, inhabitationem domus esse finem eius, qui exstrui iubet domum, adeoque sic causam omnium mediorum, quorum respectu, quatenus illa domus per ista media conficitur, media illa sunt domus eiusdem causa?“ (S. 87.)

geht und daher nichts der Annahme widerspricht, dass Gott allen Wirkungen die gleiche Realität gewähre. Doch bewegen wir uns hier auf einem Gebiet, auf dem eine gewisse Zurückhaltung unbedingt geboten scheint. Ja es muss als methodologisches Prinzip gelten, bei der Erforschung der Natur von den Zwecken der Gottheit wie von allen Zwecken abzusehen und sich nur an die Ursachen zu halten.[1] Damit ist aber keineswegs gesagt, dass Gott keine Zwecke verfolge, oder dass diejenigen, welche sich auf Gottes Willen berufen, schlechthin ihre Zuflucht zur Freistatt der Unwissenheit nähmen.

Schliesslich sucht Spinoza nachzuweisen, dass jenes Vorurteil, alles geschehe um des Menschen willen, die Quelle anderer Vorurteile und Begriffe verwandter Art sei; dahin rechnet er Begriffe wie gut und schlecht, Verdienst und Verschulden, Ordnung und Unordnung, Schönheit und Hässlichkeit u. a. Es ist seine Ansicht, dass allen diesen Begriffen keine objektive Bedeutung zukomme, da sie nur der Reflex unserer subjektiven Auffassung seien. Betrachten wir zunächst die Begriffe des Guten und Schlechten, so lässt sich nicht leugnen, dass sie eine Beziehung auf unseren Vorteil oder Nachteil zum Ausdruck bringen. Aber damit ist nicht gesagt, dass sie aus irgendeinem Vorurteil resultieren. Denn wenn sie auch nicht die Natur der Dinge erklären, sondern reine Beziehungsbegriffe (notiones plane respectivae) sind, so hindert das doch nicht, die Dinge, deren Natur wir erkannt haben, auch unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Für Gott kann zwar nichts gut oder schlecht sein, d. h. zu seinem Vorteil oder seiner Vollkommenheit beitragen oder von umgekehrter Wirkung sein, wohl aber für den Menschen oder, allgemein ausgedrückt, für die Kreatur. Unter dem Begriff des Guten verstehen wir nämlich ein solche Vollkommenheit, die das Ding, dem sie zugestanden wird, ziert (exornat) und im Verhältnis zu anderen seiner Art vollkommener macht, unter schlecht das Gegenteil. Diese Begriffe kann aber auch derjenige haben,

---

[1]) „Non diffitemur igitur perperam agere eos, qui in rebus naturalibus inquirendis argumenta sumunt a finibus, qua ratione ad scientiam earum, certum est, illos nunquam esse perventuros, quod iam olim a Cartesio observatum fuit.“ (S. 88.)

welcher nicht die Ansicht teilt, dass alles schlechthin um des Menschen willen gemacht sei; denn zwischen jenen Begriffen des Guten und Schlechten und dieser Auffassung vom Zweck der Dinge besteht kein fester Zusammenhang. Mit der Ableitung der Begriffe der Ordnung und Unordnung verhält es sich nicht besser. „Wenn die Dinge so beschaffen sind“, erklärt Spinoza, „dass wir sie bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung leicht vorstellen und uns ihrer infolgedessen leicht erinnern können, nennen wir sie wohlgeordnet, wenn aber das Gegenteil zutrifft, so sagen wir, dass sie schlecht geordnet oder in Verwirrung seien.“ Damit ist er aber entschieden im Irrtum. Denn es lässt sich nicht bestreiten, dass wir auch in den Dingen eine Ordnung erkennen können, die wir rein verstandesmässig begreifen, wie es z. B. in der Mathematik der Fall ist. Die Begriffe der Ordnung und Unordnung wurzeln nicht in einem Vorurteil, sondern sind in objektiven Verhältnissen begründet.[1] Denn deshalb können wir uns der Dinge leicht erinnern, weil sie tatsächlich wohlgeordnet sind und nicht umgekehrt: weil wir uns der Dinge leicht erinnern, sind sie wohlgeordnet. Die Ordnung dient eben der bequemen Vorstellung und Erinnerung der materiellen Dinge oder auch schlechthin der Erinnerung aller beliebigen Dinge. Nahe verwandt mit der Ordnung ist das Schöne. Da es sich auch hier nicht nur um Objekte der sinnlichen Vorstellung, sondern auch um solche rein intelligibler Art handelt, so kann man das Schöne in seiner richtigen Bedeutung nicht darauf zurückführen, „dass wir etwas leicht bildlich vorstellen können.“ Im Bereich der körperlichen Dinge muss man allerdings seine Beziehung auf das Auge des betrachtenden Subjekts und damit seinen relativen Charakter zugeben. In diesem Sinne hat Spinoza recht, wenn er in Brief 58 (Bd. I, S. 649) schreibt: „Die Schönheit ist nicht sowohl eine Eigenschaft des Objekts, das man anschaut, als eine Wirkung in dem, der anschaut.“ Was es aber mit der Schönheit zu tun hat, „wenn die Bewegung,

---

[1]) „Ordo vero in natura non quidem est aliquid praeter respectum rerum inter se invicem, quo fit ut aliae ut priores, aliae ut posteriores considerentur, sed est tamen aliquid praeter respectum ad nostram imaginationem.“ (S. 91.)

die die Nerven von Objekten, die mit den Augen wahrgenommen werden, erhalten, zur Gesundheit beiträgt," ist unverständlich. Dennoch knüpft Spinoza (nach den Worten des Anhangs) an diese Bedingung den Begriff des Schönen. Die weiteren Ausführungen im Anhang sind nicht von grosser Bedeutung. Gewiss herrscht bei der Menge eine weitgehende Unkenntnis über die Natur und das Wesen der Dinge, sofern sie die Dinge nur in ihrer Beziehung zu den Sinnen betrachtet. Darin liegt aber noch kein Grund, eine so ungereimte Gotteslehre auszudenken, wie es Spinoza getan hat, zumal Cartesius das richtige Mittel gegen jene vulgären Irrtümer angewandt hat.

Wittich schliesst die Kritik dieses Teils der Ethik mit den Worten: „Atque ita vidimus I. Partis demonstrationes, quas valde imbecillibus fundamentis deprehendimus nixas, quibus cum magnam partem nitatur Pars II. facile illa vel sponte sua corruet. Quia tamen particularia quaedam et specialia in iis sunt, quae particulares nostras merentur observationes, illam quoque in sequentibus aggredimur examinandum." (S. 92).

II. Teil.

Spinoza schickt sich nunmehr an, das auseinanderzusetzen, „was uns zur Erkenntnis der menschlichen Seele und ihrer höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand leiten kann." Wieder geht den Lehrsätzen eine Reihe von Definitionen und Axiomen vorauf, die z. T. entschiedenen Widerspruch herausfordern. Zu diesen gehört gleich die 1. Definition, die folgenden Wortlaut hat: „Unter Körper verstehe ich einen Modus, der Gottes Wesen, sofern er als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise zum Ausdruck bringt." Als Grundlage soll das Korollarium zu L. 25,I dienen, nach dem die Einzeldinge nur Affektionen der göttlichen Attribute oder Modi sind, die Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Dieses Korollarium kann aber keineswegs als richtig gelten. Dazu kommt, dass die Definition selbst starke Bedenken erregt. Denn es ist ein Widerspruch, wenn man behauptet, das höchst vollkommene Wesen sei ein ausgedehntes

Ding, da mit der Ausdehnung Abhängigkeit und Unvollkommenheit verbunden sind; auch bleibt man über den Ausdruck „Affektion eines göttlichen Attributes“ nach wie vor im Dunkeln. Nicht weniger als diese Definition muss die der adäquaten Idee (Def. 4) befremden. „Unter einer adäquaten Idee,“ erklärt Spinoza, „verstehe ich eine Idee, die, sofern sie an sich und ohne Beziehung auf das Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale (denominationes) einer wahren Idee hat.“ Ist es doch gerade das Charakteristikum der Idee gegenüber anderen psychischen Zuständen und Tätigkeiten, dass sie, der Repräsentant eines Dinges, eine Beziehung zum Objekt zum Ausdruck bringt. Spricht man nun gar von einer adäquaten Idee, so verliert doch diese Bezeichnung allen Sinn, wenn man von dem Gegenstand absieht, dem sie adäquat d. h. dessen völlig getreues Abbild sie sein soll. Auch die Erläuterung, die Spinoza folgen lässt, bringt keine Klärung. Denn wenn er sagt, er spreche von inneren Merkmalen, „um das Merkmal auszuschliessen, das ein äusseres ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand,“ so ist das nur eine Tautologie, da er schon in der Definition erklärt hat, er wolle die Idee ohne Beziehung auf ihr Objekt betrachten. Auch ist es nicht zu verstehen, wie er von inneren Merkmalen sprechen kann, da doch alle Merkmale (denominationes) als solche nur als etwas Äusseres zu betrachten sind. Den eigentlichen Sinn, den Spinoza mit dem Begriff der adäquaten Idee verbindet, kann man nur aus Äusserungen erfahren, die er an anderer Stelle gemacht hat. So heisst es im Beweis d. L. 17, V, eine wahre Idee sei eine adäquate Idee. Aus seinen Ausführungen im Traktat „Über die Verbesserung des Verstandes“ (Bd. II, S. 437) kann man schliesen, dass er unter einer wahren Idee eine klare und deutliche Idee versteht und diese deshalb adäquat nennt, weil der Geist in ihr das Bekannte vom Unbekannten scheidet. Berücksichtigt man nun noch seine Erläuterungen, die er in Brief 64 (Bd. I., S. 670) über die wahre und adäquate Idee bringt, so ergibt sich, dass er diejenige Idee adäquat bzw. klar und deutlich nennt, welche das Wesen eines Dinges ausdrückt. Um zu diesem Ergebnis zu gelangen, bedurfte es aber wirklich nicht so umständlicher Ausführungen, wie sie

Spinoza für nötig gehalten hat, sondern eine kurze Erklärung mit einigen Beispielen, wie sie der zitierte Brief enthält, hätte vollauf genügt.

Die 5. Definition lautet: „Dauer ist unbestimmte (indefinita) Fortsetzung der Existenz.“ Diese Auffassung begründet Spinoza mit der Behauptung, die Dauer der Existenz eines Dinges könne weder durch die eigene Natur des existierenden Dinges noch durch die bewirkende Ursache bestimmt werden; letztere setze notwendig die Existenz des Dinges, könne sie aber nicht aufheben. Da aber die Erfahrung lehrt, dass viele Dinge, wenigstens viele Modi, aufhören zu sein, so bleibt doch keine andere Möglichkeit, als diese Tatsache aus der Natur des Dinges oder der bewirkenden Ursache zu erklären. Was die 7. Definition anbetrifft, nach der nur endliche und in ihrer Existenz begrenzte Dinge als Einzeldinge gelten sollen, so muss sie abgelehnt werden, weil sie nur endliche Dinge als Einzeldinge gelten lässt und damit die Gottheit ausschliesst. Auch das 5. Axiom („wir empfinden keine anderen Einzeldinge und nehmen keine anderen wahr als Körper und Modi des Denkens“) fasst den Begriff des Einzeldinges zu eng. Das 3. Axiom (Modi des Denkens wie Liebe, Begierde und sonstige Gemütsaffekte seien stets durch Ideen bedingt, diese aber auch ohne Modi des Denkens möglich) hat nicht ausnahmslose Gültigkeit, und das 1. Axiom (die Wesenheit des Menschen schliesse nicht notwendige Existenz ein), nach dem es für die Ordnung der Natur ohne Belang ist, ob dieser oder jener Mensch existiert oder nicht, muss wenigstens im Rahmen des spinozistischen Systems Bedenken erregen.

Die Reihe der Lehrsätze beginnt mit der Behauptung: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.“ Als Grundlage des Beweises dient das falsche Korollarium zu L. 25, I, auf das sich auch die 1. Definition d. T. berufen hat. Dieselbe unzulängliche Begründung erfährt der 2. Lehrsatz, der folgenden Wortlaut hat: „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.“ Denken und Ausdehnung sollen also Attribute Gottes sein. Nun muss man Spinoza, auch wenn man sich seiner Begründung nicht an-

schliesst, gewiss recht geben, wenn er das Denken für ein Attribut Gottes erklärt; dass aber auch die Ausdehnung zum göttlichen Wesen gehöre, muss man entschieden bestreiten. Die Gründe für diesen ablehnenden Standpunkt sind bereits in der Kritik der Definition 6, I entwickelt worden. Hier mag nur noch einmal hervorgehoben werden, dass Spinoza mit der Ausdehnung völlige Abhängigkeit und Passivität in seinen Gottesbegriff hineinträgt.[1] In Brief 41 weist er auf den Unterschied hin, der zwischen dem besteht, das nur in seiner Art, und dem, das absolut unbegrenzt (indeterminatum) und vollkommen ist. Es liegt aber auf der Hand, dass man die Ausdehnung nicht als absolut unbegrenzt und vollkommen betrachten darf. Dazu kommt noch, dass Gott, der doch nach Spinoza ein einfaches Wesen sein soll, als ausgedehntes Wesen teilbar sein müsste, wie schon an früherer Stelle nachgewiesen ist. So wird man die Behauptung, Denken und Ausdehnung seien trotz ihrer völlig heterogenen Natur Attribute des einen höchst vollkommenen Wesens, nur als absurd bezeichnen können.[2] Da nun Gott unendliches oder absolutes Denken zukommt, so gibt es in ihm (n. L. 3) auch notwendig eine Idee seines Wesens wie alles dessen, was aus seinem Wesen notwendig folgt. Nach dem Beweis des 5. Lehrsatzes soll Gott diese Idee nur deshalb bilden können, „weil er ein denkendes Ding ist, und nicht, weil er das Objekt seiner Idee ist.“ Damit trennt Spinoza, was zusammengehört; hätte er recht, dann könnte Gott von seinem Wesen und seinen Attributen eine Idee bilden, die nicht mit ihnen übereinstimmte, und das wäre absurd. Durch die Deutung, die der 3. Lehrsatz durch den Beweis des 5. Lehrsatzes erhält, wird seine Behauptung also unhaltbar. Mit den nächsten Sätzen will Spinoza zeigen, dass es zwischen den Attributen keine kausalen Beziehungen geben kann. Alle Dinge gehen in ihrem formalen Sein auf Gott zurück, sofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind

---

1) „At extensio meram dependentiam aliunde infert et passive se habet.“ (S. 99.)

2) „Sed non lubet, in retundenda tam absurda sententia, qua illa, quae tanto intervallo inter se invicem differunt, adeo confunduntur, diutius immorari.“ (S. 99.)

(n. L. 6): alle Ideen haben in Gott ihre Ursache, sofern er ein denkendes Ding ist (n. L. 5), alle Körper, sofern er ein ausgedehntes Ding ist, überhaupt alle gegenständlichen Dinge (res ideatae, im Gegensatz zu den ideae), sofern Gott der Träger ihres Attributes ist (n. Kor. zu L. 6). Dass bei dieser Voraussetzung die wirklichen Dinge mit Ausnahme der Modi des Denkens nicht deshalb aus der göttlichen Natur folgen, weil Gott sie vorher erkannt hat (s. Kor. zu L. 6), ist eine richtige Konsequenz. Da aber die Voraussetzung unbegründet ist, so wird man auch die Folgerung nicht gelten lassen können.[1]

Im 7. Lehrsatz wird die Behauptung aufgestellt: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ Gegen diesen Satz an und für sich (sano quodam sensu) ist nichts einzuwenden. Erst durch das Korollarium und Scholium nimmt er einen Sinn an, in dem man ihn unmöglich gutheissen kann. Danach soll alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, auch in Gott aus seiner Idee in derselben Ordnung und Verknüpfung objektiv folgen. Ob dabei die formale Folge aus Gottes Natur als das Frühere, die objektive Folge aus Gottes Idee also als das Spätere aufzufassen ist oder umgekehrt, bleibt unentschieden.[2] Jedenfalls geht Spinoza hier wieder auf die unhaltbare Hypothese zurück, dass alles aus Gottes Natur citra eius decretum folge. Im Scholium weist er darauf hin, dass die denkende und die ausgedehnte Substanz, der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding seien, nur auf verschiedene Weisen ausgedrückt. Durch ein Beispiel sucht er diese Behauptung zu erläutern. Es bleibt aber bei der blossen Behauptung; ein wirklicher Beweis ist nirgends erbracht.[3] Daher wird der Widerspruch, der darin liegt, dass Spinoza die völlige Verschiedenheit der Attribute des Denkens und der Ausdehnung zugibt und doch ihre Identität behauptet, in keiner Weise ausgeglichen. Auch an dieser Stelle

---

[1]) „Corollarium hoc concedimus rite sequi, sed cum et Propositio et hypothesis, cui innititur, aeque sint falsae, non potest verum esse Corollarium, quod in iis fundatur.“ (S. 101 f.)

[2]) s. S. 102.

[3]) „Sed haec gratis asserit, non probat, non demonstrat.“ (S. 102.)

vertritt er die Ansicht, dass die Kette der Ursachen sich ins Unendliche erstrecke; ein Modus des Denkens z. B. soll in seinem formalen Sein auf einen andern Modus desselben Attributs als seine nächste Ursache zurückgehen, dieser wieder auf einen andern Modus u. s. f. ins Unendliche. Damit würde man aber nie zu einer letzten Ursache gelangen, d. h. alle Kausalität aufheben.

Allein Gott soll die einzige Ursache aller Dinge sein. Denn L. 9 lautet: „Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges affiziert betrachtet wird, deren Ursache auch Gott ist, sofern er durch eine andere dritte Idee affiziert ist, u. s. f. ins Unendliche". Dieser Satz ist unverständlich und auf unzulänglichen Grundlagen (Kor. u. Schol. zu L. 8, II[1]; L. 6, II; L. 28, I u. L. 7, II) errichtet. Seine Richtigkeit wird auch dadurch nicht gesichert, dass sich Spinoza, wie es im Scholium zu L. 10 wieder geschieht, auf den Satz beruft, dass nichts ohne Gott sein noch begriffen werden könne. Denn dieser Satz ist weder bewiesen noch — wie ihn Spinoza verstanden wissen will — mit der Erfahrung in Einklang zu bringen.[2] Es ist also ganz ungerechtfertigt, wenn er (in dem erwähnten Scholium) gegen andere den Vorwurf erhebt, sie hielten sich nicht an die Ordnung des philosophischen Denkens, indem sie die göttliche Natur nach den Sinnesobjekten betrachteten, als ob jene der Ordnung der Erkenntnis nach das letzte wäre; infolgedessen dächten sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger als an die göttliche Natur. Man könnte diesen Vorwurf zurückgeben. Denn gerade der Umstand, dass Spinoza die Ordnung des philosophischen Denkens verwirrte, indem er seine Philosophie, anstatt sich zunächst der Betrachtung der Einzeldinge zuzuwenden, mit zweiten Begriffen und den Hüllen der Dinge begann, hat wesentlich dazu beigetragen, dass er die Wahrheit verfehlte.[3]

---

[1]) Kor. u. Schol. zu L. 8, II hat W. als falsch zurückgewiesen, weil sie mit L. 8 (u. L. 7) auf die falsche Annahme zurückgehen, dass alles aus Gottes Attributen fliesse und entstehe. (s. S. 103.)

[2]) „Possumus enim facere cuiusvis creaturae conceptum, etsi de Deo nihil quicquam cogitemus." (S. 107.)

[3]) S. 106 heisst es, „ad istum errorem [naturam Dei ad essentiam rerum

Das zeigt sich auch an folgenden Lehrsätzen: „Das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts Anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges“ (L. 11); „Alles, was in dem Objekte der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, geschieht, muss die menschliche Seele wahrnehmen, oder es muss in der Seele notwendig eine Idee davon geben: d. h., wenn das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was die Seele nicht zugleich wahrnähme“ (L. 12); „Das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser wirklich existierender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes“ (L. 13). Das sind Sätze, die aller Erfahrung schnurstracks zuwiderlaufen.[1] Aber dennoch müssen sie für eine Reihe späterer Lehrsätze (14, 15, 17 u. a.) als Grundlage dienen. Die Konsequenz des 11. Lehrsatzes wäre die, dass die menschliche Seele nicht mehr existierte, sobald sie der Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges ermangelte, der Gedanke an Gott z. B. müsste, da Gott kein Einzelding sein soll, ihre Existenz aufheben. Nun könnte Spinoza einwerfen, er behaupte nur die Priorität jener Idee. Damit würde er aber die Ursprünglichkeit der Gottesidee leugnen und die Pflicht haben, sie aus der Idee des Körpers abzuleiten. Da dies nicht geschehen ist — „non fecit, nec potuit facere“ —, so bleibt die genannte Schwierigkeit bestehen. Im Beweis erklärt Spinoza, es könne sich nicht um die Idee eines nicht existierenden Dinges handeln, „denn alsdann könnte man von der Idee selbst nicht sagen, dass sie existiere“. Damit bedient er sich jener Argumentation, die schon früher zurückgewiesen ist, nämlich

---

creatarum pertinere] maxime fecisse, quod plane ille ordinem Philosophandi turbaverit, incipiens a notionibus secundis et involucris rerum, quando res nullae particulares adhuc fuerunt consideratae.“

[1]) „Haec [XII.] Propositio . . experientiae manifeste repugnat“ (S. 109). Am Schluss der Kritik d. 11. L. bemerkt W., er sei beim Lesen der Ethik der Mahnung Sp.s entsprechend langsamen Schrittes weitergegangen u. habe sich bis zum Schluss des Urteils enthalten; „nec id obstitit, quo minus manifestas absurditates deprehenderemus“. In ähnlicher Weise äussert er sich zu L. 13.

des Schlusses vom begrifflichen auf das reale Sein.[1] Ebensowenig wird man das Argument gelten lassen, mit dem Spinoza den Gedanken ablehnt, es könnte sich beim wirklichen Sein der menschlichen Seele um die Idee eines unendlichen Dinges handeln. Denn soll der Grund darin liegen, „dass ein unendliches Ding notwendig existieren muss“, während — wie zu ergänzen ist — die menschliche Seele nicht notwendig existiert, so ist jener Schluss nur möglich, wenn man zwischen einem unendlichen Dinge und seiner Idee keinen Unterschied mehr macht. Das Korollarium erklärt die menschliche Seele für einen Teil des unendlichen Verstandes Gottes. Danach sollen die nur der Zahl nach unendlichen menschlichen und sonstigen Seelen in ihrer Vereinigung den schlechthin unendlichen, d. h. allwissenden Verstand Gottes bilden, was doch völlig unmöglich ist. Aber noch weit mehr muss der 12. Lehrsatz befremden. Wie viele Veränderungen gehen im Körper vor sich, von denen das Bewusstsein auch nicht die geringste Mitteilung empfängt! Man denke nur an schleichende Krankheiten, an Wachsen und Abnahme u. ä. Aber Spinoza will dennoch beweisen, dass nichts im Körper vor sich gehe, das nicht in der Seele als Idee repräsentiert werde. Doch es erübrigt sich, noch näher hierauf wie auf L. 13, der das als Behauptung aufstellt, was L. 12 bedingungsweise ausgesprochen hat, einzugehen.

Im Scholium zu L. 13 weist nun Spinoza zunächst darauf hin, dass seine bisherigen Ausführungen sich auf alle Individuen bezögen, die alle mehr oder minder beseelt seien; denn wie von dem menschlichen Körper, so gebe es auch von den übrigen Dingen in Gott eine Idee. Diese Ideen sollen nun graduell verschieden sein und zwar in demselben Masse, wie ihre Objekte: der Wert und die Realität der Idee soll dem Wert und der Realität ihres Objektes entsprechen. Um also die menschliche Seele von andern Seelen zu unterscheiden und ihren Wert zu bestimmen, müssen wir, so folgert Spinoza, notwendigerweise die

---

[1]) „Non enim licet argumentari ab esse in cogitatione ad esse in re: potest cogitari Paulus sicque existere in cogitatione, antequam existeret in re:“ (S. 108) — Vergl. S. 105: „Esse aliud est in cogitatis, aliud esse est in extantibus.“

Natur des menschlichen Körpers erkennen. Aus diesen Ausführungen ergibt sich, dass der Körper der Seele gegenüber einen gewissen Vorrang einnehmen soll.[1] Erkenntnis des Körpers, glaubt Spinoza, führt zur Erkenntnis der Seele und zum Verständnis ihrer Vereinigung mit dem Körper. Dem ist aber nicht so. Jene Vereinigung besteht doch darin, dass die Seele eine Reihe von Vorgängen im Körper wahrnimmt, als ob sich diese Vorgänge auf sie selbst bezögen, und andererseits auf den Körper wirkt, ihn bewegt und lenkt (inflectat) und auf diese Weise einen gewissen unklaren Begriff von sich und dem Körper als Dingen bildet, die miteinander vereinigt sind. Um dessen inne zu werden, bedarf es aber keiner genauen Kenntnis des menschlichen Körpers und seiner Funktionen. Doch diese Kenntnis des Körpers und seiner grösseren oder geringeren Vollkommenheit soll, wie erwähnt, auch den Massstab abgeben für die Wertbestimmung der Seele. Die grössere oder geringere Vollkommenheit des Körpers besteht nun darin, dass er mehr oder weniger organische Teile hat und fähig ist, sie mehr oder weniger zu verwenden. Demnach würde es jedenfalls Lebewesen geben, die den Menschen, wenigstens denjenigen, deren Organismus von Natur oder infolge eines Unfalles oder einer Krankheit nicht zu mannigfaltiger Verwendung fähig ist, seelisch (alle Individuen sollen ja beseelt sein) überlegen wären. Bei solchem Verhältnis von Körper und Seele darf es allerdings nicht wunder nehmen, wenn Spinoza auch der Gottheit die Körperlichkeit beilegt.[2]

Schliesslich muss die Hypothese, alle Individuen seien beseelt, starkes Bedenken erregen.[3] Was Spinoza als Beweis ansieht, kann nicht dafür gelten, da der Schluss vom Vorhandensein einer Idee in Gott auf ihr Vorhandensein in dem Objekt, auf das sich die Idee bezieht, der Stringenz entbehrt. Auch

---

[1]) „Ex antecedentibus . . potest cognosci, illam maiorem vel minorem praestantiam tantum dependere ex praestantia corporis." (S. 114.)

[2]) „Tota sic aptitudo mentis ad percipiendum dependebit ex aptitudine corporis eiusque minori dependentia ab aliis corporibus. Sic igitur, si Deum percipiat, necessario ipsum debebit percipere interventu corporis humani, unde mirum non erit illum ut corporeum cogitari." (S. 113.)

[3]) Vergl. W.s Erklärungen S. 218 f (im Anschluss an das Scholium zu L. 57, III).

bleiben die beiden Fragen offen, was hier unter dem Ausdruck „beseelt“ verstanden werden und wie weit das Reich des Seelischen reichen soll; denn der Ausdruck „Individuum“ ist unbestimmt. Die richtige Konsequenz wäre die, auch die anorganische Natur, z. B. Stein, Metall und fossile Dinge als beseelt zu betrachten. Das ist aber absurd.

Die nun folgende Körperlehre Spinozas trifft im grossen und ganzen das Richtige. Damit soll freilich nicht der Substanzbegriff, nach dem die Körper keine Substanzen sind, und die Annahme einer unendlichen Reihe von Bewegungsursachen gebilligt werden. Doch es ist nicht nötig, des weiteren auf sie einzugehen.

Nach diesem Exkurs setzt Spinoza seine psychologischen Untersuchungen fort. Wenn sich bei ihrer Prüfung auch noch manches als verfehlt erweist, so lässt sich andererseits auch nicht bestreiten, dass sie manches Wertvolle enthalten und manche richtige Beobachtung wiedergeben. Hierhin gehören die Lehrsätze 16—19, 24—27, 29—34, 37, 42 und 43. Allein die Begründung ist meistenteils verfehlt, teilweise auch überflüssig;[1] Spinozas Beweisverfahren besteht oft darin, dass er von Gott beweist, was von den Dingen bewiesen werden müsste.[2] Dies letzte erhellt aus der Begründung von L. 21, 22, 38, 39, 45, 46, 47. Nun soll hiermit nicht geleugnet werden, „dass wir“, wie das Scholium zu L. 47 erklärt, „aus der Erkenntnis Gottes sehr viele adäquate Erkenntnisse der Dinge ableiten können.“ Auch Cartesius ging von dieser Voraussetzung aus; er sah in der Wahrhaftigkeit Gottes die Bürgschaft für die Wahrheit unsrer klaren

[1]) So bemerkt W. zu L. 24: „Possumus istam Propositionem tanquam veram admittere, cum res manifesta sit et ipsa experientia doceat . . . Sed demonstratio, quam adhibet auctor, non adeo firmis nititur tibicinibus;“ zu L. 26: „Vera est haec quoque Propositio, quam experientia docet. Sed demonstratio nititur . . . fundamentis ficulneis;“ zu L. 37: „Admittimus libenter hanc Propositionem ut et Demonstrationem eiusdem, quamvis explicatione tantum videntur opus habere;“ zu L. 43: „Assentimur huic Propositioni tanquam per se notae, ut non egeat Demonstratione.“

[2]) Über den Beweis d. L. 22 heisst es (S. 122): „Mira etiam est demonstratio, dum demonstrat de Deo, quod demonstrare debebat de mente humana.“

und deutlichen Erkenntnis und bewies, dass alles vom göttlichen Willen abhänge. Spinoza aber glaubt, die Dinge durch Gott, den er allein als Substanz gelten lässt, begreifen zu müssen und entwickelt, auf jene falsche Hypothese bauend, seine Gedanken in einer Weise, die, wie bereits erwähnt wurde, keineswegs die Ordnung des philosophischen Denkens innehält. Doch gehen wir kurz auf die wichtigsten Gedanken ein.

Das eigentliche Wesen der menschlichen Seele besteht (nach L. 13) in der Idee ihres Körpers. Von dieser Idee, d. h. der menschlichen Seele, gibt es in Gott wieder eine Idee, die (nach L. 21) auf dieselbe Weise mit der Seele vereinigt ist, wie die Seele mit dem Körper. Die Seele nimmt nun (n. L. 22) nicht nur die Affektionen des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen, und insofern sie diese wahrnimmt, erkennt sie (n. L. 23) sich selbst. Man wird zugeben, dass Spinoza mit diesen Sätzen eine ganz sonderbare Auffassung vom Wesen der Seele vertritt. Muss es schon Widerspruch hervorrufen, dass nur Körper als Objekt der Seele betrachtet werden und der Ideenbildung (formare ideas) gegenüber den sonstigen psychischen Zuständen und Tätigkeiten eine so bevorzugte Stellung angewiesen wird,[1] so müssen vollends Lehrsätze wie 21 und 22 als völlig unbegreiflich erscheinen.[2] Denn wenn der Körper das Objekt der Seele ist, vergegenwärtigt sie sich dieses Objekt mittels der Idee; diese Idee, die ein gewisser Modus der Seele ist und nur so lange dauert, als sie mit dem Objekt beschäftigt ist, kann doch nicht wiederum Objekt der Seele sein! Ist aber die Idee des Körpers, wie Spinoza will, mit der Seele identisch, so existiert in der Seele nur jene Idee und weiter nichts. Darum muss man die Behauptung, die Idee der Seele sei mit der Seele ebenso vereinigt wie die Seele mit dem Körper, als ungereimt zurückweisen. Spinoza beruft sich allerdings auf seine Identitätslehre,

---

[1]) S. S. 116.

[2]) „Mira haec [XXII.] est Propositio." Über das Scholium zu L. 21 (die Idee der Seele und die Seele selbst seien ein und dasselbe Ding) heisst es: „Scholium, quod adiungitur, testatur, quam confusos homo habuit de corpore et mente conceptus, confundens iterum omnia, quae a Cartesio tanta opera et labore fuerant distincta." (S. 120.)

nach der die Körper- und Ideenwelt im Grunde genommen dasselbe sind. Aber diese Lehre beruht auf einer grenzenlosen Verwirrung, die jegliche Unterscheidung der Dinge unmöglich macht.[1]

Auch Spinozas Erklärung des Irrtums kann wenig befriedigen. Zwar ist der Irrtum seinem Wesen nach nicht positiv, aber er beruht doch nicht, wie L. 35 behauptet, „in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate oder verstümmelte und verworrene Ideen in sich schliessen". Denn mangelhafte Erkenntnis ist noch kein Irrtum; dazu wird sie erst durch den fehlerhaften Gebrauch des Willens, indem dieser über Dinge urteilt, die nicht klar und deutlich erkannt sind.[2] Dies hat Cartesius in der 4. Meditation mit so überzeugenden Gründen nachgewiesen, dass man jeden Zweifel für ausgeschlossen halten sollte. Ein zweiter Grund, weshalb Spinozas Erklärung des Irrtums abzulehnen ist, liegt darin, dass er den Irrtum auf die sinnlichen Vorstellungen beschränkt. „Die Erkenntnis der ersten Art ist die einzige Ursache des Irrtums", heisst es in L. 41; diese erste Erkenntnisart soll aber die sinnliche Vorstellung (imaginatio) sein. Damit leugnet er, dass man sich auch in geistigen Dingen, bei Objekten des reinen Verstandes täuschen könne, obgleich doch die Erfahrung — man braucht nur an Spinoza zu denken — das Gegenteil lehrt.[3] Auch das Scholium zu L. 17 zieht dem Irrtum zu enge Grenzen, indem es ihn nur mit Rücksicht auf die Existenz der Dinge betrachtet; es braucht aber nicht erst bewiesen zu werden, dass auch in Fragen über das Wesen und die Affektionen der Dinge falsche Vorstellungen obwalten können. Spinoza erläutert (im Schol. zu L. 35) seine Behauptung „Irrtum ist

---

[1]) Mens iuxta Spinozam est idea mentis, res ipsa est idea rei, equus est idea equi et sic de aliis. Abyssus hic est absurdorum!" (S. 121) — Vergl. auch S. 163.

[2]) „Si ad istam privationem cognitionis non accederet iudicium, falsitas plane non obtineret, etsi privatio cognitionis adsit." (S. 128.)

[3]) „Verum in eo errat Spinoza, quod omnis confusio a confusione imaginum, quae sunt in cerebro, sit arcessenda, cum queat confusio locum habere etiam in ideis de rebus spiritualibus, quando illae inter se non satis distinguuntur ut si quis mentibus creatis ea assignet, quae solius sunt mentis increatae et infinitae Dei." (S. 133.)

mangelhafte Erkenntnis" an folgendem Beispiel: „Die Menschen täuschen sich," heisst es dort, „wenn sie sich für frei halten; und dieser Wahn besteht allein darin, dass sie sich ihrer Handlungen bewusst sind, ohne eine Kenntnis von den Ursachen zu haben, durch die sie bestimmt werden. Das ist also die Idee ihrer Freiheit, dass sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hingen vom Willen ab, so sind das Worte, mit denen sie keine Idee verbinden. Was nämlich der Wille ist, und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht, und die, die etwas anderes vorgeben und sich allerlei von einem Sitz und Wohnplatz des Seelenwesens einbilden, erregen bei andern gewöhnlich Lachen oder Übelkeit." Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes hält Wittich es für angebracht, im Anschluss an dieses Scholium noch einmal[1] auf die Frage nach der Willensfreiheit einzugehen.

Gibt es eine Freiheit des menschlichen Willens? Spinoza antwortet: nein. „Es gibt in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird bestimmt, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache, die ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wiederum von einer andern, und so fort ins Unendliche" (L. 48). Er lässt also nur die Wahl: entweder Kausalität oder Willensfreiheit. Damit bringt er das in ausschliessenden Gegensatz, was doch in Wahrheit zusammengehört. Wohl ist es richtig, dass unsere Handlungen kausal bestimmt sind, sowohl von Gott, wie von andrer Seite; es ist auch richtig, dass sich die Gründe unseres Handelns oft unserer Kenntnis entziehen; aber es ist zu bestreiten, dass diese Determination, selbst wenn sie eine gewisse Notwendigkeit involviert,[2] unsern Willen aufhebt. Der Wille aber ist es, der uns frei macht. Das ist die Idee unserer Freiheit, dass wir in Übereinstimmung mit unserm Willen und ohne Zwang (volentes et lubentes) handeln.[3]

---

[1]) Vergl. die Ausführungen zu Def. 7, I und zum Anhang I.

[2]) „Neque enim pugnat omnis necessitas cum voluntatis libertate, . . . sed tantum necessitas naturalis . . et necessitas coactionis." (S. 151.)

[3]) „Conscii sumus, nos volentes et lubentes agere, dum agimus, etsi determinemur aliunde: agnoscimus enim nos determinari a Deo, agnoscimus etiam alias causas determinationis nostrae intervenire, quas saepe ignoramus;

Was aber der Wille ist, weiss jedermann, und zwar auf Grund derselben Tatsache, auf Grund deren Spinoza weiss, dass wir Ideen oder einen Intellekt haben, nämlich durch sein inneres Bewusstsein. Denn jedermann hat erfahren, dass er eine Handlung wider seinen Willen, eine andre mit Zustimmung desselben ausgeführt hat. Allerdings hat Spinoza recht mit der Behauptung, die Menschen wüssten nicht, auf welche Weise der Wille den Körper bewege. Damit ist aber die Tatsache — denn als solche muss sie auf Grund der Erfahrung bezeichnet werden — keineswegs widerlegt. Sonst müsste schon der Satz gelten: weiss man nicht, wie etwas geschehen ist, so weiss man auch nicht, dass es geschehen ist.[1] Übrigens ist Spinoza, so weit die nähere Erklärung mancher Vorgänge in Frage kommt, in derselben Lage wie seine Gegner. Denn obgleich er darüber, wie z. B. alles aus Gottes Natur folgt, oder wie die Determination der Seele vor sich geht, keinen Aufschluss zu geben weiss, so hat er sich doch nicht gescheut, jene Behauptungen aufzustellen. Er dürfte also kaum zu der Invektive gegen Cartesius, seine Lehre vom Sitz der Seele errege nur Lachen und Übelkeit, berechtigt sein, zumal da dieser seine Theorie der Wechselwirkung auf bestimmte Argumente gestützt hat.

Doch Spinoza lässt es sich auch in seinen weiteren Ausführungen über den Willen angelegen sein, die Willenslehre des Cartesius als unhaltbar zu erweisen.[2] So behauptet er: es gibt kein Willensvermögen, sondern nur einzelne Willensakte, die an Erkenntnisakte gebunden sind und umgekehrt: kein Erkenntnisakt ohne Willensakt. „Wille und Verstand sind nichts weiter als die einzelnen Willensakte und Ideen selbst. Da nun aber der einzelne Willensakt und die einzelne Idee (nach L. 49) ein und dasselbe sind, so sind auch Willen und Verstand ein und dasselbe“, lautet der Beweis des Korollariums zu L. 49. Nun lässt sich zwar

---

at hae determinationes non tollunt nostram voluntatem, et haec est, quae nos facit liberos; haec est libertatis nostrae idea, quod agamus volentes et lubentes.“ (S. 128.)

[1]) „An non novimus cadaver humanum in agro iacens mortuum esse? An propterea novimus causas eius mortis?“ (S. 129.)

[2]) Vergl. S. 148 und 150.

nicht leugnen, dass Wille und Verstand, sofern sie Attribute derselben Seele sind, realiter auch ein und dasselbe Ding sind. Damit ist aber ihr formaler Unterschied nicht aufgehoben; sie bleiben verschiedene Funktionen der Seele, so dass die eine keineswegs in der andern aufgeht.[1] Wie wäre sonst der Irrtum möglich, der doch gerade darin besteht, dass der Wille das Nichterkannte bejaht? Spinoza hat allerdings eine andere Auffassung vom Irrtum, die aber, wie sich gezeigt hat, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Was das Scholium zu L. 49 noch über die Frage nach dem Wesen des Irrtums bringt, berechtigt zu keinem günstigeren Urteil. Da heisst es z. B.: „Nehmen wir an, ein Mensch hänge noch so sehr am Falschen, so werden wir doch niemals sagen, dass er dessen gewiss sei". Doch die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Daran vermag auch Spinozas Erklärung, er verstehe unter Gewissheit etwas Positives und nicht den Mangel des Zweifels, nichts zu ändern.[2] Nicht minder unbegründet wie obige Behauptung ist auch die folgende: „Wenn wir sagen, jemand halte sein Urteil zurück, so sagen wir nichts Anderes als: er sieht, dass er die Sache nicht adäquat wahrnimmt" (ebd). Daraus schliesst Spinoza: „Demnach ist Urteilsenthaltung (iudicii suspensio) in Wahrheit eine Wahrnehmung und nicht der Ausdruck eines freien Willens (et non libera voluntas)". Er will hier also seine Lehre von der Identität des Willens und der Erkenntnis gegen einen Einwurf des Cartesianismus sicher stellen. Denn eine solche Identität ist offenbar nicht denkbar, wenn sich der Wille, wie Cartesius lehrt, der Wahrnehmung gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit wahrt, d. h. wenn er imstande ist, undeutlichen Vorstellungen seine Zustimmung zu versagen. Davon kann nun nach Spinoza keine Rede sein; nach ihm ist Urteilsenthaltung niemals durch irgendeinen Willensakt bedingt, sondern allein durch die Einsicht, dass man die Sache nicht adäquat erfasst hat, ja diese Einsicht ist ihm mit der Urteilsenthaltung

---

[1]) Vergl. Teil III, S. 201.

[2]) „Vox vero certum vel certitudo ex communi usu videtur ferre, ut etiam iis tribuatur, qui pro sententia aliqua, quamvis falsa, tanquam pro aris et focis pugnant." (S. 144.)

identisch. Eine solche Behauptung ist aber ohne Frage mit den Tatsachen der Erfahrung unvereinbar. Wie oft halten die Menschen trotz der Einsicht, dass sie eine Sache nicht klar erkannt haben, ihr Urteil nicht zurück, indem sie sich durch Affekte oder Autoritätsglauben bestimmen lassen!

Am Schluss des Scholiums versucht Spinoza darzulegen, „wie nützlich die Kenntnis dieser [seiner] Lehre für das Leben ist“. Sie soll uns zeigen, „dass wir allein nach dem Wink Gottes handeln und teilhaben an der göttlichen Natur, und zwar um so mehr, je vollkommener die Handlungen sind, die wir tun, und je mehr und mehr wir Gott erkennen“. Sie soll Frieden des Gemüts und die Aufklärung bringen, dass unser höchstes Gut oder unsere Glückseligkeit allein in der Erkenntnis Gottes besteht, „die uns anleitet, nur das zu tun, was Liebe und Pflichtgefühl uns raten“. Auch unerschütterliche Seelenruhe, Nutzen für die Gesellschaft wie für den Staat, das sind die Früchte, die aus ihrer Kenntnis erwachsen sollen.

Die Prüfung dieser Lehre führt aber zu einem ganz anderen Resultat. Spinozas Lehre hebt jegliches Gefühl der Verantwortung auf, indem sie für der Menschen Tun die Gottheit verantwortlich macht.[1] Die Glückseligkeit, von der sie spricht, gilt gleicherweise für Gute und Schlechte. Wie aber aus solcher Lehre der Impuls zu Handlungen, wie sie Liebe und Pflichtgefühl gebieten, entspringen soll, ist unbegreiflich, da wir nach Spinoza dem Naturgeschehen willenlos unterworfen sind.

III. Teil.

Die meisten, die über die Affekte und Lebensweise der Menschen geschrieben haben, verfahren dabei, wie Spinoza meint, in der Weise, als ob der Mensch in der Natur einen Staat (imperium) im Staate bilde; für sie liege die Ursache der mensch-

[1]) „Scilicet animus sic quietus redditur, quia quae nos agimus, Deus agit, quatenus per naturam humanae mentis explicatur, hoc est quia nostra actio formaliter est Dei actio, et dum nos vel furamur vel occidimus vel fraudamus, Deus id omne facit: Deus autem extra omnem culpam est collocandus. Ergo ne nos quidem ulla ratione poterimus argui.“ (S. 156.)

lichen Ohnmacht und Unbeständigkeit nicht „in der gemeinsamen Macht der Natur, sondern in irgendeinem Fehler der Menschennatur.“ Seines Wissens habe noch niemand die Natur und Kräfte der Affekte und umgekehrt die Kraft der Seele, jene zu beherrschen, bestimmt. Auch Cartesius habe hier nur den Scharfsinn seines grossen Geistes gezeigt.

Damit hat Spinoza insoweit recht, als es dem Menschen nicht gegeben ist, in den ordnungsmässigen Verlauf des Naturgeschehens einzugreifen. Dass der Mensch jedoch in der Lage ist, von der ihm vorgeschriebenen Bahn (die eine andere ist als die des Universums) abzuweichen, wird auch Spinoza kaum bestreiten können, da auch nach seiner Meinung nicht alle Menschen der Vernunft folgen. Was aber das Urteil über Cartesius betrifft, so wird es jedem, der Spinozas Affektenlehre mit der des Cartesius vergleicht, einleuchten, dass Spinozas abfällige Kritik keineswegs berechtigt ist.

Des weiteren erklärt Spinoza, für ihn sei bei der Lösung der Aufgabe dieses Teils der Gesichtspunkt massgebend gewesen, dass alles nach den allgemeinen Gesetzen und Regeln der Natur geschehe und daher bestimmte Ursachen voraussetze und bestimmte Eigenschaften habe, die unserer Erkenntnis würdig seien. Darum habe er auch für diesen Teil seiner Ethik die geometrische Methode beibehalten.

Man wird schwerlich den Gedanken unterdrücken können, dass Spinoza damit etwas Unmögliches unternommen habe. Er vergleicht (im Schol. zu L. 44, III) die menschlichen Affekte mit den Krankheiten des menschlichen Körpers. Es wird aber niemand daran denken, das Wesen der Krankheiten und ihre symptomatischen Erscheinungen auf geometrische Weise demonstrieren zu wollen. So kann auch Spinozas Beginnen, das Gebiet der Affekte, wo die Individualität und besondere Einzelumstände eine so reiche Mannigfaltigkeit hervorrufen, wie sie auch im L. 51 zugegeben wird, durch geometrische Beweise erschliessen zu wollen, kaum auf Erfolg rechnen.

„Adäquate Ursache nenne ich eine Ursache, deren Wirkung durch sie allein klar und deutlich erkannt werden (percipi) kann. Inadäquate oder Teilursache nenne ich dagegen eine solche, deren

Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann," lautet die 1. Definition dieses Teils. Nach der 2. Definition handelt jemand, wenn er die adäquate Ursache eines Geschehens ist, und leidet, wenn er nur die Teilursache ist, wobei adäquate Ursache und Teilursache natürlich im Sinne der 1. Definition aufzufassen sind. Wenn diese beiden Definitionen auch nicht falsch sind, so muss es doch wunder nehmen, dass sich Spinoza nur auf unsere Erkenntnis bezieht, anstatt die Natur der Sache sprechen zu lassen.[1] Die 3. Definition gibt vom Affekt folgende Erklärung: „Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen." Das ist eine Erklärung, die wegen ihrer unverständlichen Fassung nicht mehr den Namen einer Definition verdient.[2] Der Seele wird nur insoweit gedacht, als sie von den Affektionen des Körpers Vorstellungen empfängt, was aber sonst noch bei dieser Gelegenheit in ihr vorgeht, wird mit Schweigen übergangen. Spinoza hält es auch nicht für nötig, seine Behauptung, die Affekte übten einen fördernden oder hemmenden Einfluss auf die Macht des Körpers aus, irgendwie zu erläutern, obgleich sie sich mit der Erfahrung keineswegs deckt. Denn es gibt doch ohne Zweifel Affekte, die mit solchen körperlichen Vorgängen gar nichts zu tun haben.[3] Aber trotz dieser und noch anderer Bedenken begnügt sich Spinoza mit seiner Behauptung. Demgegenüber verdient die Definition des Affekts bei Cartesius (Über die Leidenschaften der Seele, Artikel 27; vergl. Art. 28, 29 u. 37) wegen ihrer Klarheit und Evidenz entschieden den Vorzug. Nun soll nicht behauptet werden, dass die allge-

---

[1]) Zur 1. Def. bemerkt W.: „Huic equidem definitioni non repugno, quamvis mirum sit, quare potius definitionem voluerit formare relatam ad nostram cognitionem quam ad rei naturam, ad quam si attendisset, causa adaequata dicenda fuisset ea, cuius solius viribus citra concursum alterius causae eiusdem ordinis res producitur, et sic e contrario causa inadaequata." (S. 159.)

[2]) „Haec definitio obscura est admodum et intricata, adeoque nomen definitionis nullo iure meretur." (S. 160.)

[3]) „Non enim videtur odium ullo modo augere vel minuere corporis agendi potentiam." (S. 160.)

meine Definition der Affekte, die sich am Schluss des dritten Teils der Ethik findet, ebenso mangelhaft sei wie die oben zitierte; aber auch sie trifft nicht das Wesen der Sache.[1] Es bleibt also dabei, dass Spinoza seine Affektenlehre auf eine Auffassung vom Wesen des Affekts gegründet hat, die durchaus zu verwerfen ist.

Die Reihe der Lehrsätze des dritten Teils beginnt mit der Behauptung: „Unsre Seele tut einiges, anderes aber erleidet sie; sofern sie nämlich adäquate Ideen hat, insofern tut sie notwendig etwas, und sofern sie inadäquate Ideen hat, insofern leidet sie notwendig etwas.“ Damit vergleiche man den 3. Lehrsatz: „Die Handlungen der Seele entspringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften dagegen hängen bloss von inadäquaten Ideen ab.“ Also auf der einen Seite adäquate Ideen und damit Tätigkeit, auf der andern inadäquate Ideen und damit Erleiden. Diese scharfe Scheidung entspricht aber nicht den Tatsachen der Erfahrung. Denn diese lehrt, dass die Aktion unseres Willens auch durch inadäquate Ideen hervorgerufen werden kann, während gewisse Leidenschaften (z. B. die Liebe zu Gott) nur adäquaten d. h. deutlichen Ideen ihren Ursprung verdanken.[2]

Der 2. Lehrsatz beantwortet die wichtige Frage nach der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele in folgender Weise: „Weder vermag der Körper die Seele zum Denken noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder zu irgendetwas Anderem (wenn es noch etwas gibt) zu bestimmen.“ Das heisst also: zwischen Seele und Körper ist jede Kausalbeziehung ausgeschlossen. Lassen wir diese Hypothese auch einmal gelten, so muss sie doch nach dem, was Spinoza bisher gelehrt hat, einigermassen befremden. Denn nach L. 28, I und 48, II sollte man erwarten, dass die Seele durch äussere Ursachen, also durch den Körper (denn nur Körper können doch als äussere Ursachen angesehen werden) bestimmt werde. Auch behauptet L. 17, II: „Wenn der menschliche Körper auf eine Art

[1]) s. S. 233. W. bringt diese Kritik der allgem. Def. der Affekte erst am Schluss dieses Teils; wir haben sie schon hier verwertet. (Ähnlich an einigen andern Stellen.)

[2]) Vergl. S. 216, wo W. die Auffassung zurückweist, „quasi necessario patiamur, quando imaginamur, cum possimus etiam voluntate nos ad imaginandum determinare“.

affiziert ist, die die Natur eines äusseren Körpers in sich schliesst, so wird die menschliche Seele diesen äusseren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten . ." Notwendigerweise muss doch jener äussere Körper die Seele zu solcher Betrachtung bestimmen, wenn anders Spinoza unter diesem Begriff dasselbe versteht, was die Menschen gewöhnlich darunter verstehen. Er beruft sich nun zwar auf das Scholium zu L. 7, II, nach dem Seele und Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen werde. Aber dieses Scholium ist selbst unbegründet. Denn es ist ein sonderbarer Gedanke, der sich selbst aufheben muss, ein und dasselbe Ding könne unter verschiedenen Attributen, die, auch nach Spinoza, keinerlei Beziehungen aufweisen, betrachtet werden. Mit demselben Rechte könnte man behaupten, das Eisen könne einmal unter dem Attribut des Eisens, das andere Mal unter dem des Holzes betrachtet werden.[1] Spinoza scheint selbst etwas von der Unzulänglichkeit seiner Argumentation gefühlt zu haben, da er es für nötig erachtet, die Bestätigung seiner Lehre durch die Erfahrung nachzuweisen. Dabei wendet er sich gegen die Ansicht, „dass der menschliche Körper auf den blossen Wink der Seele bald sich bewege, bald ruhe, und viele Handlungen verrichte, die allein von dem Willen der Seele und ihrer Kunst, sich etwas auszudenken, abhingen." Diese Ansicht ist nach Spinoza der Ausdruck der Unwissenheit: Mangel an Einsicht in den kunstvollen Bau des menschlichen Körpers, Unkenntnis seiner Funktionen wie seiner Leistungsfähigkeit hätten ihr Teil dazu beigetragen, jene Auffassung zu begründen. Niemand nämlich wisse, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewege, noch wieviel Grade der Bewegung sie ihm mitteilen könne, und mit wie grosser Geschwindigkeit sie ihn zu bewegen vermöge. Trotzdem hätte man sich durch manche Leistungen des Körpers zu der Annahme verleiten lassen, bei diesen Vorgängen müsse ein psychisches Agens im Spiele sein.

---

[1]) „Mirus hic est conceptus et semet ipsum evertens, unam eandemque rem sub diversis adeo et nihil inter se invicem connexionis habentibus considerare attributis, non secus ac si ferrum modo sub attributo ferri, modo sub attributo ligni contemplari velis. . " (S. 169.)

Demgegenüber führt Wittich folgendes aus. Spinoza ist im Recht, wenn er die Auffassung verwirft, die Seele teile dem Körper die Bewegung mit oder erzeuge irgendeine neue Bewegung; denn das Prinzip der Bewegung ist allein im Körper zu suchen. Gewiss werden Bewegungen häufig allein durch die Gesetze der körperlichen Natur bestimmt; aber ebenso gewiss verraten sie auch häufig und zwar mit voller Deutlichkeit das Wirken psychischer Faktoren. Die Seele bringt diese Bewegungen nicht hervor, sondern bestimmt nur die Richtung. Wer dies bestreitet, gerät mit der Erfahrung in unleugbaren Gegensatz; denn dafür spricht das bestimmte Zeugnis unseres Bewusstseins, das durch Spinozas Argumente keineswegs widerlegt wird. Jedermann, der sich eines gesunden Körpers erfreut, hat das Bewusstsein, dass sein Körper in zahllosen Fällen der Leitung seines Willens folgt.[1] Mag Spinoza auf den kunstvollen Bau des menschlichen Körpers, auf den Scharfsinn mancher Tiere und die auffallende Erscheinung des Somnambulismus hinweisen: Damit zeigt er nur, wie sehr es uns an einem abschliessenden Urteil über die möglichen Leistungen des Körpers fehlt. Aber er glaubt sich zu dem Schluss berechtigt: „Wenn die Menschen sagen, diese oder jene Handlung gehe von der Seele aus, die die Oberherrschaft über den Körper habe, so wissen sie nicht, was sie sagen, und tun nichts Anderes, als dass sie mit tönenden Worten gestehen, dass sie die wahre Ursache dieser Handlung nicht wissen, ohne sich darüber weiter zu wundern.“ Das heisst doch nichts Anderes als: weil wir nicht wissen, wie und mit welchen Mitteln die Seele auf den Körper wirkt, so wissen wir auch nicht, dass sie auf ihn wirkt, oder, um ein drastisches Beispiel anzuführen: weil die Menschen gewöhnlich nicht wissen, wie die Bäume wachsen, so wissen sie auch nicht, dass sie wachsen. „Quis ferat hominem ita argumentantem?“ (S. 165).

Des weiteren bemerkt Spinoza, die Menschen hätten nichts so wenig in ihrer Gewalt wie ihre Zunge und vermöchten nichts weniger als ihre Affekte zu beherrschen. Dann dürfte aber die

[1]) „An non enim quilibet qui corpore sano utitur, conscius est, se ubi voluerit, ambulare, ubi voluerit, sedere, ubi voluerit, loqui, ubi voluerit, tacere, et quae similia sunt.“ (S. 164.)

Frage angebracht sein, wozu denn Spinoza seine Moralphilosophie geschrieben habe! Es wäre doch zwecklos, ethische Vorschriften zu geben, wenn der Mensch sie nicht befolgen könnte. Gewiss folgen viele ihren Affekten, aber sie tun dies nicht wider ihren Willen: eine absolute Notwendigkeit liegt nicht vor. Spinoza und mit ihm viele andere begehen den Fehler, dass sie zwischen der Freiheit, die der Knechtschaft, und der Freiheit, die der Naturnotwendigkeit gegenübersteht, nicht hinreichend scheiden. Nur in dem Sinne, dass sie durch keine Naturnotwendigkeit bestimmt werden, sind alle Menschen frei. Übrigens geht Spinoza auch zu weit, wenn er behauptet, ein jeder tut (moderatur) alles auf Grund seines Affekts. Denn abgesehen davon, dass für manche Gebiete des menschlichen Tuns — man denke an die Wissenschaft — der Affekt gar nicht in Betracht kommt, lässt sich doch auch nicht leugnen, dass der Mensch seiner vernünftigen Einsicht folgen kann.[1] Es zeigt sich also, dass Spinozas Hypothese, zwischen Leib und Seele finde keine Wechselwirkung statt, in der Erfahrung nicht ihre Bestätigung, sondern eher ihre Widerlegung findet.

Schon in der Kritik der Einleitung zum dritten Teil hat Wittich auf das Verfehlte hingewiesen, das in Spinozas Methode gerade in ihrer Anwendung auf die Affektenlehre liegen muss. Diese Behauptung findet er bei der näheren Betrachtung seiner Lehre voll bestätigt. Anstatt sich an die Erfahrung zu halten und auf Grund psychologischer Untersuchungen das zu erklären, was der Erklärung bedarf, hat Spinoza, wie Wittich meint, ein Verfahren zur Anwendung gebracht, das die Sache eher verdunkelt als erklärt,[2] und Behauptungen unter Beweis gestellt,

---

[1]) W. fügt hinzu: „Considero hanc rem Philosophice et in abstracto, attendendo ad naturam hominis in se spectatam, non attendendo ad hominis varios status, quos Theologi ex Scriptura docent.“ (S. 167.)

[2]) Zu L. 19 heisst es: „Demonstratio vero, quam adhibet, rem potius intricat et difficilem reddit.“ (S. 185.) Zu L. 20: „Demonstrationes vero Auctoris . . rem potius implicare quam probare solent.“ (S. 186.) Zu L. 17: „Obscura haec iterum est Propositio, et ea quae mentem humanam attinet, longe melius cognoscuntur per particularem explicationem et interiorem mentis conscientiam, quam per eiusmodi generales demonstrationes.“ (S. 183.) Ähnlich urteilt W. über L. 13. Vergl. L. 15 und 50, die ebenfalls als dunkel bezeichnet werden.

die keines Beweises bedürfen, ja überhaupt nicht zu beweisen sind. Denn erstens begegnet man Sätzen, deren Wahrheit ohne weiteres (ex experientia, conscientia, natura affectus) einleuchtet, während bei anderen eine Erklärung genügt hätte. Man denke an Sätze wie L. 19, 42, 51. Da heisst es: „Wer sich vorstellt, dass das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben; wer sich dagegen vorstellt, dass das, was er liebt, erhalten wird, wird sich freuen“ (L. 19). „Wer aus Liebe oder in der Hoffnung auf Ruhm jemand eine Wohltat erwiesen hat, wird sich betrüben, wenn er sieht, dass seine Wohltat mit undankbarem Gemüt empfangen wird“ (L. 42). „Verschiedene Menschen können von ein und demselben Objekt verschiedenartig affiziert werden, und ein und derselbe Mensch kann von ein und demselben Objekt zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig affiziert werden“ (L. 51).[1] Hierhin gehören auch L. 18, 20, 21, 23, 25—28, 37—39, 44, 49, 53, 56. Zweitens hat Spinoza eine Reihe von Lehrsätzen aufgestellt, die wohl in gewissen Grenzen, aber nicht unbedingt als richtig gelten können. „Wer sich vorstellt, von einem anderen gehasst zu werden, und dabei glaubt, dem anderen keine Ursache zum Hass gegeben zu haben, wird diesen anderen wieder hassen“, lautet L. 40. Und L. 41 behauptet: „Wenn jemand sich vorstellt, von einem anderen geliebt zu werden, und nicht glaubt, dazu eine Ursache gegeben zu haben, so wird er den anderen wieder lieben“. Wohl niemand wird behaupten, dass derartige Sätze — auch L. 27, 29, 31, 34, 35, 43, 45, 47, 52, Kor. 2 zu L. 40, Kor. zu L. 53 gehören hierher — als absolute Wahrheit gelten können. Dennoch hat sie Spinoza als Lehrsätze, also mit dem Anspruch auf universelle Geltung aufgestellt und sich bemüht, den Beweis für ihre Richtigkeit zu führen.[2] Dass diese

---

[1]) Zu diesem L. bemerkt W.: „Hac Propositione nihil verius, neque ea alia demonstratione indiget quam propria uniuscuiusque conscientia, in quam etiam demonstratio Spinozae ultimo debet resolvi, uti videre licet apud ipsum. Unde tamen magnum praeiudicium creatur iis, quae in antecedentibus de affectuum inter se invicem connexione et de consequentibus affectuum conatus est stabilire.“ (S. 208.)

[2]) Z. B. heisst es über L. 31: „Haec Propositio iterum est ex illis, quae saepe solent obtinere inter homines, sed non semper, adeoque non est universalis et per consequens non est demonstrabilis.“ (S. 194.)

Beweise vielfach umständlich sind und gemacht erscheinen müssen, liegt auf der Hand. Noch eines anderen Fehlers muss Erwähnung getan werden: Spinozas Affektenlehre betrachtet den Menschen nur, sofern er seinen Affekten folgt. Sie zeigt nur eine Seite der Menschennatur, aber nicht die Menschennatur. Nun soll damit nicht behauptet werden, dass sie überall und im einzelnen stets zu beanstanden sei. Man muss vielmehr zugeben, dass sie eine ganze Reihe richtiger Gedanken enthält. So sind sachlich gegen einen grossen Teil der Lehrsätze, wie bereits erwähnt wurde, keine Bedenken zu erheben. Ebenso ist gegen manche Beweise und Definitionen nichts einzuwenden.[1] Dennoch sind es neben den oben genannten Mängeln gerade die Definitionen, die vielfach die Kritik herausfordern. Es ist ja nicht Spinozas Absicht, wie er in der Erläuterung der Definition 20 zugibt, „die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Dinge zu erklären". Es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, dass er dieses Ziel oft verfehlt kat.

Spinoza lässt nur drei primäre Affekte gelten: Begierde, Freude und Trauer; alle übrigen will er auf diese drei zurückführen (s. Schol. zu L. 11). Ein jedes Ding ist nach Kräften bestrebt, in seinem Sein zu beharren (L. 6); dieses Streben ist (n. L. 7) weiter nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst und schliesst (n. L. 8) keine bestimmte Zeit ein. Das gilt (n. L. 9) auch für die Seele, wobei es ohne Belang sein soll, ob sie klare und deutliche oder verworrene Ideen hat; die Seele ist sich dieses ihres Strebens bewusst. Bezieht man das Streben allein auf die Seele, so nennt man es Wille, bezieht man es auf Seele und Körper zugleich, so heisst es Trieb (appetitus); Begierde (cupiditas) aber ist bewusster Trieb (n. Schol. zu L. 9). Damit kommt Spinoza zum ersten Grundaffekt, der Begierde. Prüft

[1]) Zu Sp.s Erklärung der Geringschätzung (Schol. zu L. 52) bemerkt W.: „Quae fatemur melius et plenius declarare contemtus naturam quam factum a Cartesio art. 149. Virtus enim etiam in hoste laudanda est." (S. 212.) — Bei W.s Kritik der spinozistischen Affektenlehre steht der Gedanke im Vordergrund, ob diese vor der Lehre des Cartesius den Vorzug verdiene. Darauf weisen auch zahlreiche Zitate aus der „Abh. ü. d. L. d. Seele" hin. Wir begnügen uns mit dieser Anmerkung, ohne im folgenden die parallelen Stellen aus Cart. wiederzugeben.

man seine Ausführungen an der Erfahrung, so lässt sich nicht leugnen, dass sie manches Richtige bieten. Dahin gehört die Behauptung, dass ein jedes Ding nach Kräften bemüht ist, sich in seinem Sein zu erhalten.[1] Dass dieser Satz auch für die Seele gilt, zeigt sich daran, dass alle Menschen von Natur das Leben lieben und den Tod fürchten; Todessehnsucht und Selbstmord sind eben nicht in der Natur begründet und gehören zu den Ausnahmen.[2] Dass sich die Seele dieses ihres Strebens bewusst ist, ist ohne weiteres klar. Auch die Behauptung, im Beharrungsstreben liege das wirkliche Wesen der Dinge, ist richtig, wenn man sie auf die materiellen Dinge beschränkt. Darüber hinaus kann sie keine Geltung beanspruchen. Denn der Willensakt, durch den die Seele alle Nachteile von sich und dem Körper fernhält und dem Gegenteil folgt, ist nur ein Modus seelischer Tätigkeit (cogitandi), aber nicht das Wesen der Seele.[3] Auch darf man dieses Streben nicht schlechthin mit dem Willen identifizieren.[4] Das formale Wesen des Willens besteht in einer gewissen Neigung (in latione vel inclinatione vel conatu quoque vel tendentia) zum Objekt, das auf irgendeine Weise zum Intellekt in Beziehung getreten ist; mit dem Objekt wechselt auch der Wille. Da aber die eigene Seele nicht das Willensobjekt, sondern nur eins von den vielen möglichen ist, so kann jenes Streben auch nicht der Wille, sondern nur eine Art des Willens (quaedam species voluntatis) sein.[4] Trieb ist der Wille, der sich auf Sinnesobjekte richtet, die uns angenehm affizieren. Nur unter Vorbehalt kann man sich der Behauptung Spinozas anschliessen, aus der Natur des Triebes folge notwendig das, was zur Erhaltung des Menschen diene. Denn gar oft erstrebt der Mensch im Irrtum befangen das Gegenteil. Den Unterschied aber, den Spinoza zwischen Trieb und Begierde macht, muss man als völlig unzutreffend bezeichnen. Auch der Trieb muss bewusst sein, da er — wenigstens nach dem üblichen Gebrauch dieses Wortes — irgendeine Erkenntnis einschliesst. Am Schluss des Scholiums zu

---

[1]) s. S. 172.
[2]) s. S. 173.
[3]) ebd.
[4]) s. S. 174.

L. 9 bemerkt Spinoza: wir beurteilen nicht etwas als gut und machen es dann zum Ziel unseres Strebens (Wollens und Begehrens), sondern umgekehrt, wir erstreben etwas und sehen es deshalb als gut an. Allein jeder Willensakt supponiert irgendeinen Erkenntnisakt; ein Begehren nach etwas Unbekanntem ist nicht möglich.[1]

Neben der Begierde lässt Spinoza auch Freude (laetitia) und Trauer (tristitia) als Grundaffekte gelten. „Alles, was die Wirkungskraft unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt die Denkkraft unserer Seele“, lautet L. 11. Daraus folgert Spinoza, dass die Seele bald zu grösserer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann. Im ersten Fall soll es sich um den Affekt der Freude, im andern um den Affekt der Trauer handeln. „Freude ist Übergang des Menschen von geringerer zu grösserer Vollkommenheit“ (Def. 2)[2]; „Trauer ist Übergang des Menschen von grösserer zu geringerer Vollkommenheit“ (Def. 3). Dass Spinoza mit diesen Ausführungen das Richtige getroffen habe, wird niemand behaupten können, der sich an Tatsachen hält. Lassen wir einmal L. 11 gelten; wie soll man es dann aber erklären, dass so häufig Menschen von schwächlicher Konstitution andern von kräftigem und gesundem Körper geistig überlegen sind? Nun hat Spinoza zwar am Ende dieses (III.) Teils jenem Satz eine Wendung gegeben, die weniger Bedenken erregt. Darin liegt aber wieder ein Verstoss gegen die geometrische Methode, die es nicht gestattet, sich einer irreführenden Ausdrucksweise zu bedienen und erst gelegentlich Klärung zu schaffen.[3] Was die Definitionen der Freude und der Trauer betrifft, so zeigt sich, dass sie nicht das Wesen jener Affekte zum Ausdruck bringen.

[1]) „Et sane non possumus non pro communi notione habere hoc axioma: „Ignoti nulla est cupido,“ cum id natura mentis plane doceat.“ (S. 175.)

[2]) Die nach Zahlen angeführten Definitionen beziehen sich auf Spinozas Zusammenstellung am Schluss des dritten Teils seiner Ethik.

[3]) Lex vero omnis methodi Geometricae sic violatur, quae semper procedit a clarioribus ad magis obscura, et semper praemittit ea, ex quibus posteriora queunt intelligi, contra quam fit ab hoc auctore, qui explicationem rei, a qua sequentia dependent, differt in locum plane postremum.“ (S. 177.)

Es ist zwar richtig, dass wir uns freuen, sobald wir in unserer Seele eine grössere Vollkommenheit wahrnehmen; aber deshalb ist die Freude und der Übergang zu grösserer Vollkommenheit noch nicht dasselbe. Ein Kranker kann wieder genesen, also zu grösserer Vollkommenheit des Körpers übergehen, ohne dass ihm dieser Vorgang zum Bewusstsein kommt, also auch ohne den Affekt der Freude.[1] Übrigens wird man die grössere Vollkommenheit zunächst als gut betrachten und sie daher lieben, auch wenn sie noch nicht gegenwärtig ist, während die Freude durch das Bewusstsein ihrer Gegenwart bedingt ist. Ebenso verhalten sich Hass und Traurigkeit zur Unvollkommenheit. Man wird also gut tun, erst Liebe und Hass und sodann Freude und Trauer zu erklären.[2]

Nunmehr wendet sich Spinoza der Erklärung derjenigen Affekte zu, die er als die (aus den drei primären Affekten: Begierde, Freude, Trauer) abgeleiteten betrachtet; dass er bei dieser Voraussetzung zu mancher einseitigen und gezwungenen Erklärung gegriffen hat, darf nicht wundernehmen.[3]

Gleich die ersten Definitionen abgeleiteter Affekte, nämlich die der Liebe und des Hasses, die uns im Scholium zu L. 13 begegnen, müssen als verfehlt bezeichnet werden. Da heisst es: „Liebe (amor) ist nichts Anderes als Freude, begleitet von der Idee einer äusseren Ursache, und Hass (odium) nichts Anderes als Trauer, begleitet von der Idee einer äusseren Ursache." Offenbar kann Liebe ohne Freude und Hass ohne Trauer sein.[4] Der Irrtum Spinozas liegt darin, dass er eine Folgeerscheinung jener

---

1) s. S. 186.

2) „Si quis attenta mente ad naturam ipsius rei animum reflexerit, videbit, eam docere quod in se reperiat conatum perseverandi in suo esse, quae autem percipit facere posse ad istam perseverantiam in suo esse, ut bona percipit et iudicat, in quibus porro illam bonitatem spectat vel simpliciter, unde amor, vel cum relatione ad tempus vel futurum, unde cupiditas, vel ad tempus praesens, unde laetitia." (S. 177.)

3) S. 197 heisst es: „Sic igitur a ianua quia aberravit Spinoza, reliqua, quae inde sequuntur, meliora esse non possunt."

4) „Amare enim possumus etiam illa bona, quibus caremus, quibus non fruimur, quae non possidemus." (S. 180.)

Affekte für deren Wesen ansieht.[1] Dabei ist er so sehr von der Richtigkeit seiner Definitionen überzeugt, dass er erklärt, die Definition der Autoren, die die Liebe als den Willen der Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, bestimmen (wobei in erster Linie an Cartesius zu denken ist), drücke nicht das Wesen, sondern nur eine Eigenschaft der Liebe aus und sei von allen als sehr dunkel bezeichnet worden. Wie unbegründet dieser Vorwurf ist, wird jeder erkennen, der die Sache ohne Vorurteil betrachtet.[2] Übrigens hat Spinoza an seiner Auffassung des Verhältnisses von Freude zur Liebe und Trauer zum Hass nicht überall festgehalten. Denn während er in der soeben zitierten Stelle die Liebe für eine Art der Freude und den Hass für eine Art der Trauer erklärt, kehrt er im Scholium zu L. 30 dies Verhältnis um und spricht von einer Freude, die als eine Art der Liebe, und von einer Trauer, die als eine Art des Hasses gelten soll. Dass aber auch diese Umkehrung noch nicht das Wesen der Sache trifft, ergibt sich aus den vorigen Ausführungen.[3]

Besser sind Spinozas Definitionen der Hoffnung (spes) und Furcht (metus). „Hoffnung ist nichts Anderes als eine unbeständige Freude, die aus der Vorstellung (ex imagine; in Def. 12: ex idea) eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entsteht, über dessen Ausgang wir im Zweifel sind; Furcht hingegen ist eine unbeständige Trauer, die gleichfalls aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges entsteht“ (Schol. 2 zu L. 18). Ganz richtig bemerkt Spinoza (in d. Erläuterung zu Def. 13), dass es weder Hoffnung ohne Furcht noch Furcht ohne Hoffnung geben kann. Jene Definitionen bedürfen aber noch der Ergänzung. Wenn wir nämlich auf eine Sache hoffen, so tragen wir Verlangen (desiderium

---

[1]) „Sic enim putamus, ex amore sequi laetitiam et ex odio sequu, tristitiam.“ (S. 207).

[2]) „Quinam vero illi omnes, qui obscuram definitionem amoris allatam a Cartesio iudicaverint? Spinoza forte cum suis admiratoribus, quorum iudicio nos nullatenus commovemur.“ (S. 224.)

[3]) „Atque hic quidem verum erit, omnem laetitiam praesupponere amorem, sed propterea tamen laetitia non est dicenda amor, quemadmodum etsi dies supponat praecedentem auroram, non tamen propterea dies poterit dici aurora.“ (S. 193.)

sive cupiditas) nach ihr, wie Cartesius (s. art. 165 pass.) richtig erkannt hat. Auch werden wir keine Furcht hegen, etwas nicht zu erreichen oder zu verlieren, wenn wir nicht danach begehren oder verlangen. Es handelt sich hier also um einen notwendigen Bestandteil beider Affekte. Sonderbarerweise weiss Spinoza (im Schol. zu L. 39) noch von einer zweiten Art von Furcht zu berichten, „die den Menschen derartig beeinflusst, dass er das, was er will, nicht will, oder das, was er nicht will, will“. Sie (timor) soll nichts Anderes sein als „Furcht (metus), sofern sie den Menschen dahin beeinflusst, dass er ein Übel, das er als zukünftig beurteilt, durch ein kleineres zu vermeiden sucht“. Allein hier handelt es sich nicht mehr um die Furcht selbst, sondern um eine Wirkung derselben, die erst dann eintreten kann, wenn an Stelle der Furcht die bestimmte Überzeugung Raum gewonnen hat, dass das Übel in gefährlicher Nähe ist und uns zu ergreifen droht. Es dürfte hier dieselbe Verwechslung zwischen einer Folgeerscheinung und dem Wesen des Affektes vorliegen wie bei der Erklärung von Liebe und Hass.

Derselbe Fehler, welcher Spinozas Definitionen der Hoffnung und Furcht anhaftet, ist auch bei manchen seiner folgenden Definitionen zu finden. Während es seine Absicht ist, das Wesen der Affekte auf möglichst einfache Formeln zu bringen, gerät er in Einseitigkeit. Dafür können auch die Definitionen des Mitleids, Wohlwollens, Wetteifers, des Lobes und Tadels, des Guten und Schlechten als Beweis dienen. Mitleid (commiseratio ist (n. Schol. zu L. 22) „Trauer, die aus dem Unglück eines anderen entsteht“. Mitleid ist aber nicht bloss Trauer, sondern auch Liebe. Wenn Spinoza dies nicht zugibt, so mag das darin seinen Grund haben, dass er die Liebe für eine Art der Freude erklärt hat und sie demnach von der Trauer fernzuhalten sucht. Die Begierde, die aus dem Mitleid entspringt, nennt er Wohlwollen. „Wohlwollen (benevolentia) ist die Begierde, dem wohlzutun, den wir bemitleiden“ (Def. 35). Das Wohlwollen ist aber nicht auf den als Objekt beschränkt, der des Mitleids bedürftig ist, also auch nicht schlechthin durch Mitleid bedingt.

Mit dem Mitleid ist der Wetteifer (aemulatio) insofern verwandt, als beide auf der Nachahmung gewisser Affekte beruhen.

Jenes soll aber seinem Wesen nach, wie wir gehört haben, Trauer sein, während der Wetteifer (im Schol. zu L. 27) erklärt wird als „die Begierde nach irgendeinem Dinge, die in uns dadurch erzeugt wird, dass wir uns vorstellen, andere, die uns ähnlich sind, hätten dieselbe Begierde". Dem wäre hinzuzufügen, dass wir dabei auf einen günstigen Ausgang hoffen, weil wir sehen, dass das gleiche Bemühen anderer von Erfolg begleitet ist.

Das Lob (laus) erklärt Spinoza (Schol. zu L. 29) für eine „Freude, mit der wir uns die Handlung eines anderen vorstellen, durch die er uns zu ergötzen strebt". Den Tadel (vituperium) definiert er als eine „Trauer, mit der wir umgekehrt die Handlung des anderen verabscheuen". Hier werden Lob und Tadel nur in dem Umfang betrachtet, wie sie in der Seele sind, aber nicht, wie sie sich von aussen her offenbaren. Lob ist doch auch dann am Platze, wenn jemand etwas getan hat, woran wir mit Recht Gefallen finden, ohne dass jener die Absicht hatte, uns zu gefallen. Auch kommt im Lobe ausser der Freude auch die Liebe zu dem, den wir loben, zum Ausdruck.[1] Umgekehrt verhält es sich beim Tadel.

Im Scholium zu L. 39 gibt Spinoza vom Guten und Schlechten folgende Erklärung: „Unter dem Guten (bonum) verstehe ich hier jede Art von Freude, ferner alles, was zur Freude beiträgt, und besonders das, was einen Wunsch erfüllt, welcher Art er auch sein mag. Unter dem Schlechten (malum) verstehe ich dagegen jede Art von Trauer und besonders das, was die Erfüllung eines Wunsches vereitelt". Nun lassen sich jene Begriffe allerdings in diesem Sinne auffassen.[2] Aber es ist zu bestreiten, dass das ihr einziger Sinn ist, als ob nur das ein Gut wäre, was uns Freude bereitet, und nur das ein Übel, was uns traurig macht. In solchen Beziehungen geht das Wesen des Guten und Schlechten nicht auf. Es gibt vielmehr doch auch ein absolutes Gut und ein absolutes Übel. Jenes ist dasselbe

---

[1]) W. fügt hinzu: „Quod tamen non miror factum non esse a Spinoza, cum ille laetitiam et amorem confundere consueverit." (S. 192.)

[2]) „Nos autem facile permittimus, ut hic suo sensu fruatur, nec negamus, quin bonum et malum hoc sensu queant accipi." (S. 200.)

wie das Rechte, das der Philosoph in der Übereinstimmung mit der Vernunft erblickt, während es der Theologe durch das göttliche Gesetz bestimmt. Was dem entgegengesetzt ist, ist das absolute Übel. Die Erkenntnis des Guten und Schlechten, des Ehrenhaften und Schändlichen liegt im Wesen des Menschen begründet.[1] Jene Lehre jedoch, nach der das Gute und Schlechte weiter nichts als reine Relationen sind, ist nicht nur falsch, sondern auch verderblich, da sie dem Bösen Tür und Tor öffnet. Spinoza neigt dazu, auch das für die Natur des Menschen auszugeben, was doch nur für eine Verirrung und Verkehrtheit derselben gelten kann.[2] So behauptet er (im Schol. zu L. 55), „dass die Menschen von Natur zu Hass und Neid geneigt sind“. „Wir sehen des weiteren“, heisst es im Scholum zu L. 32, „dass aus derselben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus der folgt, dass die Menschen mitleidig sind, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind“. Es zeigt sich auch hier,[3] dass Spinoza den Menschen nur von der einen Seite betrachtet, wie er dem blinden Ungefähr seiner Affekte folgt. Mit demselben Recht könnte man in der Schilderung der menschlichen Natur von der Voraussetzung ausgehen, dass allein die Vernunft bestimmenden Einfluss auf den Menschen ausübe. Dann würde man aber zu ganz anderen Resultaten kommen als Spinoza in dem dritten Teil seiner Ethik.[4]

Auch unter den übrigen Definitionen befindet sich noch manche, die nicht ohne weiteres als richtig hingenommen werden kann. Die Definition des Wunsches (Schol. zu L. 36), er (desiderium) sei eine Trauer im Hinblick auf die Abwesenheit dessen, was

---

[1]) „Est procul dubio aliquod absolute bonum et malum, est discrimen turpis et honesti omnium mentibus natura inditum, quod ex natura Dei hominis et societatis humanae sponte fluit.“ (S. 209.)

[2]) S. 205 heisst es: „Quod enim vitio indolis humanae fieri iam antea observavimus, perperam ad naturam ipsam refertur.“

[3]) vergl. S. 85 f. dies. Schr.

[4]) S. 195 erklärt W.: „Sed, quod mireris, vir ille intelligit per naturam hominis ea, quae homini competunt, prout ducitur ab affectibus eosque caeco impetu sequitur, cum tamen aeque ratio competat homini ac affectus; et si ducatur ratione, talia in ipso, quae hac in Parte III ei adscribuntur non reperientur.“

wir lieben, lässt eine klare Scheidung von der Begierde vermissen. Auch bei dieser müssen wir die Abwesenheit eines Dinges, das wir begehren, voraussetzen. Die Definition der Bewunderung (admiratio) (Schol. zu L. 52) erklärt diese für die sinnliche Vorstellung eines singulären Dinges, die sich allein in der Seele befindet, obgleich sich die Bewunderung auch auf rein geistige Objekte, die doch nicht durch die Sinne vergegenwärtigt werden, beziehen kann und es auch nicht darauf ankommt, dass das Objekt singulär ist und sich seine Vorstellung allein in der Seele befindet, sondern darauf, dass uns seine Ursachen unbekannt sind, dass es uns neu ist. Auch die Definition der Eifersucht (zelotypia), der Freudigkeit (gaudium), des Gewissensbisses (conscientiae morsus) und der Gemütsschwankung (fluctuatio animi) bedürfen der Korrektur. Andere haben bei Cartesius eine klarere und prägnantere Form. Doch es erübrigt sich, hierauf noch näher einzugehen.

So muss man zu dem Urteil kommen, dass Spinozas Affektenlehre, wie sie der dritte Teil seiner Ethik bietet, trotz mancher richtigen Erklärungen ihren Zweck, das wahre Wesen der Affekte klarzulegen, nicht erreicht hat. Sie bedeutet gegenüber der Affektenlehre des Cartesius keinen Fortschritt, sondern vielmehr das Gegenteil.[1]

IV. Teil.

„Die menschliche Ohnmacht, die Affekte zu beherrschen und zu zügeln, nenne ich Knechtschaft; denn der von seinen Affekten abhängige Mensch ist nicht sein eigener Herr, sondern dem Schicksal unterworfen, das ihn so in seiner Gewalt hat, dass er sich oft gezwungen sieht, dem Schlechteren zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursache dieses Zustandes und das Gute oder Schlechte, das die Affekte haben, gedenke ich in diesem Teile zu zeigen.“ Mit diesen Worten, mit denen die Vorrede zum vierten Teil der Ethik beginnt, hat Spinoza die Grenze

[1]) S. 158 urteilt W. über Sp.s Affektenlehre: „Comparatis ipsius inventis cum Cartesii cogitatis cuilibet patebit, quantum distent aera lupinis.“

gezogen, innerhalb deren sich die nächsten Ausführungen bewegen sollen. Im weiteren Verlauf der Vorrede unterzieht er die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, des Guten und Schlechten einer kurzen Betrachtung. Dabei benutzt er die Gelegenheit, um wieder gegen die Annahme, die Gottheit handle nach Zwecken, zu polemisieren. Weil Gott, so argumentiert Spinoza, um keines Zweckes willen existiert, so handelt er auch nicht um eines Zweckes willen: beides, Existenz und Handeln, sind notwendig. Lägen allerdings die Zwecke Gottes nicht in ihm selbst, sondern in äusseren Dingen, die in irgendeiner Weise zu seinem Vorteil dienten, so hätte Spinoza mit der Leugnung der Zwecktätigkeit Gottes recht; denn ein solches Verhalten stände in diametralem Gegensatz zu der höchsten Vollkommenheit der Gottheit. Aber jene Voraussetzung ist falsch. Denn alle Dinge ausser Gott existieren allein deshalb, weil Gott existiert, und zwar die unvernünftigen um der vernünftigen willen, bei denen sich die Tendenz nach grösserer Vollkommenheit geltend macht, die in dem Streben nach Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft ihren höchsten Ausdruck findet. Für Spinoza gibt es freilich keine Zwecke und Zweckursachen. „Was man aber Zweckursache nennt, ist,“ so erklärt er, „weiter nichts als der menschliche Trieb selbst, sofern er als das Prinzip oder die vornehmliche Ursache irgendeines Dinges angesehen wird.“ An der Hand eines Beispieles sucht er diese Behauptung zu erläutern. Dabei zeigt sich, dass jene Gleichung auf einer mangelhaften Unterscheidung beruht. Denn wenn der Mensch deshalb, weil er sich die Annehmlichkeiten, die mit dem Leben im Hause verbunden sind, vorstellte, den Trieb hatte, sich ein Haus zu bauen, so ist doch die Zweckursache etwas anderes als der Trieb, nämlich das Angenehme, das den Trieb erregte. Der Irrtum ist also auf seiten Spinozas zu suchen und nicht auf seiten derer, die den Gedanken des Zwecks und der Zweckursache vertreten.

Die beiden ersten Definitionen dieses Teils beziehen sich auf die Begriffe des Guten und Schlechten. Sie lauten: „Unter dem Guten werde ich das verstehen, wovon wir sicher wissen, dass es uns nützlich ist, unter dem Schlechten aber das, wovon wir sicher wissen, dass es uns hindert, in den Besitz eines Guten

zu gelangen." Schon in der Vorrede hat Spinoza diese beiden Begriffe einer kurzen Betrachtung unterzogen. Dort hebt er ihren relativen Charakter hervor, in diesen Definitionen identifiziert er das Gute mit dem Nützlichen und das Schlechte mit dem Schädlichen. Es liegt nun kein Grund vor, eine derartige Auffassung zurückzuweisen, sofern sie nicht darauf Anspruch erhebt, den Inhalt der Begriffe des Guten und Schlechten nach jeder Richtung hin zum Ausdruck zu bringen, und sofern sich Spinoza seiner einseitigen Betrachtung bewusst bleibt.[1] Das ist aber keineswegs der Fall.

In den Ausführungen dieses Teils der Ethik kommt dem Begriff der Tugend eine hervorragende Bedeutung zu. Auf die Frage, was Tugend sei, gibt Spinoza (im Schol. zu L. 18) die Antwort, sie (virtus) sei „nichts Anderes als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln." Ferner erklärt er (ebd.), „dass die Grundlage der Tugend das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins ist, und dass das Glück darin besteht, dass der Mensch sein Sein zu erhalten vermag." Danach wären Diebe und Räuber berechtigt, ihre Verfolger niederzumachen; ja man müsste sie für tugendhafte Leute halten, da (nach Kor. zu L. 22) „das Streben nach Selbsterhaltung die erste und einzige Grundlage der Tugend ist".[2] Bei Spinozas einseitiger Auffassung der Begriffe des Guten und Schlechten kann es allerdings nicht wunder nehmen, wenn er auch mit der Erklärung der Tugend das Wesen der Sache verfehlt.

Nun beruft sich Spinoza bei seiner Tugendlehre immer wieder auf die Vernunft als entscheidende Instanz. Man muss aber entschieden bestreiten, dass vernünftige Überlegung zu solchen Ergebnissen führt, wie sie uns in folgenden Sätze entgegentreten. „Die Freude ist unmittelbar nicht schlecht, sondern gut; die Trauer dagegen ist unmittelbar schlecht" (L. 41). „Keine Gottheit noch sonst jemand, es sei denn eine neidische Person, ergötzt sich an meiner Ohnmacht und meinem Ungemach, oder

---

[1]) W. sagt S. 237: „Sed id quod de bono et malo respective sumtis sic quidem sano sensu concedimus, non eo usque est trahendum, ac si nullum detur bonum, quod pro absolute bono debeat haberi."

[2] s. S. 249 f.

rechnet uns Tränen, Seufzen, Furcht und andere derartige Zeichen von Ohnmacht des Gemüts als Tugend an“ (Schol. zu L. 45). „Die Affekte der Hoffnung und Furcht können nicht an sich gut sein“ (L. 47). „Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz“ (L. 50). „Die Demut ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft; vielmehr ist derjenige, welcher eine Tat bereut, doppelt elend und ohnmächtig“ (L. 54). „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben“ (L. 67). Derartige Sätze können nicht das Recht in Anspruch nehmen, aus der reinen Quelle der Vernunft zu stammen.[1] Die Grundlage der Tugend — und damit stellt man sich auf den Boden der Vernunft — ist die Erkenntnis seiner selbst innerhalb der Ordnung der übrigen Dinge, und eine dieser Erkenntnis entsprechende Lebensführung.[2] Daraus ergibt sich aber die Rücksicht auf Gott, Menschen und andere Wesen, eine Rücksicht, die die oben zitierten Sätze durchaus vermissen lassen. Die Vernunft lehrt uns doch nicht bloss, was uns nützlich oder schädlich ist, sondern sie lehrt uns auch, dass nur das Sittlichgute (honestum) in Wahrheit nützlich und das Sittlichschlechte (turpe) das Schädliche ist.[3] Dies ist der Standpunkt, von dem aus die Affekte bewertet werden müssen. Dann muss aber die Trauer gut und die Freude schlecht sein, sofern sie sich auf ein begangenes Unrecht beziehen. Ist jemand vom Wege der Tugend abgewichen, so ist es nur billig, Reue von ihm zu fordern; nicht in Furcht und Tränen, sondern im Unrechttun erkennt man die Ohnmacht des Menschen. Sein Unrecht einzusehen und darüber Schmerz zu empfinden, ist nicht ein Zeichen von Ohnmacht, sondern von Willensstärke (fortitudinis) und edler Gesinnung. Übrigens kann die Antwort auf die Frage,

---

[1]) So heisst es S. 283 (zu L. 67): „Quomodo [ergo] per rationem fieri potest, ut homo liber non cogitet de morte?“

[2]) „Virtutis fundamentum est cognitio sui ipsius in ordine aliarum rerum, ut et quem habeat respectum ad Deum, ad alios homines, ad mundum, sive ad quasvis alias creaturas, et iuxta istam cognitionem vitam suam dirigere.“ (S. 250.)

[3]) s. S. 284.

ob ein Affekt der Ausdruck der Ohnmacht oder ihres Gegenteils ist, nicht auch über dessen Wert entscheiden, da moralische Tugend und die Macht zu handeln keineswegs identisch sind.[1] Jenes Kriterium müsste zu dem Schluss führen, dass alle Affekte schlecht seien, da alle irgendeine Abhängigkeit vom Körper und eine gewisse Verwirrung anzeigen und in verworrenen Begriffen bestehen.[2] Deshalb wird man auch nicht Furcht und Hoffnung ohne weiteres als schlecht bezeichnen können. Was aber das Mitleid anlangt, so ist es niemals schlecht. Es mag unnütz sein, wenn dieselbe Wirkung in der Vernunft statt im Affekt ihre Ursache hat, dass es aber moralisch verwerflich sei, ist eine völlig unhaltbare Ansicht. Ähnlich verhält es sich mit Spinozas Urteil über Demut und Reue. Die Vernunft fordert, dass der Mensch sich selbst erkennt und jede Unvollkommenheit und Ohnmacht, die er an sich entdeckt, freimütig eingesteht. Wenn diese Erkenntnis auch nicht durch einen positiven Begriff möglich ist, so wird sich doch der Mensch seiner Ohnmacht als eines Mangels bewusst. Der Beweis aber, auf den Spinoza seine Behauptung, die Demut entspringe nicht aus der Vernunft, zu stützen sucht (dass nämlich die Vernunft nicht die Ohnmacht, sondern die Macht des Menschen zum Gegenstand ihrer Betrachtung habe), ist weiter nichts als ein Sophisma, mit dem wir ebenso gut beweisen könnten, wir könnten nicht auf dem Wege der Vernunft zu der Erkenntnis gelangen, dass wir endlich sind.[3] Die Lehre aber von dem Unwert der Demut macht dem Stolz freie Bahn. Was nun die Reue betrifft, so hat sie den Zweck, die Wiederkehr der Tat, die uns mit Reue erfüllt, zu verhüten. Diese entspringt der Unvernunft, jene aber der Vernunft. Dass der Reuige von der Trauer besiegt werde, wie Spinoza behauptet, ist ein Irrtum; dann handelt es sich nicht mehr um Reue, sondern um Verzweiflung.

Nun macht Spinoza selbst das Zugeständnis[4]: „Weil die Menschen selten nach dem Gebot der Vernunft leben, deshalb

---

[1]) s. S. 240.

[2]) s. S. 270.

[3]) s. S. 273 f.

[4]) „In Scholio quaedam adduxit, quibus mederi quodammodo vult dictis eaque emollire conatur . . “ (S. 275).

bringen die beiden Affekte, nämlich Demut und Reue und ausser ihnen auch Furcht und Hoffnung mehr Nutzen als Schaden; und wenn denn einmal gefehlt werden soll, so ist es demnach besser, nach dieser Seite zu fehlen“ (Schol. zu L. 54). Aber auch dieser Beurteilung jener Affekte als notwendigen Übels wird man sich nicht anschliessen können.

Auch mit der Behauptung, die L. 67 ausspricht, dass nämlich der freie (d. h. der seiner Vernunft folgende) Mensch mit seinem ganzen Denken nur dem Leben zugewandt sei, dürfte Spinoza schwerlich recht haben. Denn es ist ein Gebot der Vernunft, dem Gedanken Raum zu geben, dass wir sterben müssen, und unser Denken auf die Zukunft unserer unsterblichen Seele zu richten.[1]

Noch eine Reihe von Sätzen lässt sich anführen, die nicht das Richtige treffen. So behauptet L. 8: „Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts Anderes als der Affekt der Freude und der Trauer, sofern wir uns seiner bewusst sind.“ Nun ist es gewiss richtig, wenn man meint, die sogenannte praktische Erkenntnis des Guten und Schlechten erzeuge notwendig Freude oder Trauer; da es aber auch eine theoretische Erkenntnis des Guten und Schlechten geben kann, die von keiner Freude oder Trauer begleitet ist, so bedarf jener Satz der Einschränkung. L. 14 lautet: „Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann, sofern sie wahr ist, einen Affekt nicht hemmen, sondern allein, sofern sie als Affekt angesehen wird.“ Wie man aber die Erkenntnis als Affekt ansehen kann, ist nicht einzusehen. Ebenso unverständlich ist es, wie die Vernunft, auf die doch die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten zurückgeht, die Affekte beherrschen soll (s. Teil V), wenn jener Satz zu Recht besteht. Das 2. Scholium zu L. 37 will Verdienst und Verschulden, Recht und Unrecht nur im Bereich der staatlichen Ordnung gelten lassen, obgleich es doch auch jenseits dieses Rahmens Schuld und Unrecht gibt. Die menschliche Gesellschaft gründet Spinoza (s. Schol. zu L. 18) auf den gemeinsamen Nutzen; eine

[1]) W. fügt hinzu: „An autem ratio sola possit invenire modum, quo animae post mortem sit bene, hic non quaeritur, et si id quaeratur, certum est, ad id rationem non sufficere, sed revelationem nobis succurrere.“ (S. 283.)

andere Grundlage neben dieser will er trotz des Einspruchs der Erfahrung nicht anerkennen.[1] Im Scholium zu L. 73 heisst es, der seelenstarke Mann beachte vor allem, „dass alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und dass daher alles, was er sich als gut und schlecht denkt und was ausserdem als zuchtlos, entsetzlich, ungerecht und schimpflich erscheint, daraus entspringt, dass er die Dinge selbst ganz ungeordnet, verstümmelt und verworren begreift". Damit wird das verderbliche Dogma der Libertiner wieder hervorgezogen, dass Sünde nur in der Einbildung (imaginatione) bestehe, und jede tiefere Grundlage jener Begriffe, die in der Ordnung besteht, die Gott der Natur der vernünftigen Wesen eingepflanzt hat, geleugnet.

So hat sich zur Genüge gezeigt, dass auch dieser Teil der Ethik schwere Mängel aufweist. Es ist Spinoza der Vorwurf nicht zu ersparen, dass er das Wesen der moralischen Tugend, des Sittlichguten und des Sittlichverwerflichen und damit des wahren Nutzens und Schadens nicht erkannt hat.

V. Teil.

Für den fünften Teil der Ethik hat sich Spinoza, wie er in der Vorrede bemerkt, eine zweifache Aufgabe gestellt: erstens will er die Frage beantworten, was die Vernunft wider die Affekte vermag, und sodann darüber Aufschluss geben, worin das Wesen der Freiheit oder Glückseligkeit der Seele zu suchen ist.

Das Prinzip der absoluten Herrschaft des Willens über die Affekte, heisst es in der Vorrede, sei schon von den Stoikern vertreten worden. Cartesius habe diesen Gedanken wiederaufgenommen und zu einer ganz eigenartigen Lehre ausgebildet. Spinoza gibt einen kurzen Abriss derselben und kommt dann zu folgendem Urteil: „Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der sich fest vorgenommen hatte, nichts

[1] W. bemerkt dazu: „Nos vero libenter concedimus societatem humanam niti communi utilitate, non tamen quasi id unicum sit fundamentum conservationis aliorum, quod nos, ut ex ante dictis constare potest, derivamus ex amore." (S. 251.)

abzuleiten, was nicht aus an sich einleuchtenden Prinzipien hervorgehe, und nichts zu bejahen, was er nicht klar und deutlich wahrnehme, und der so oft die Scholastiker getadelt hatte, dass sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten hätten erklären wollen, eine Hypothese [sc. über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele] aufstellt, die verborgener ist als jede verborgene Qualität." Spinoza stellt dann folgende Frage: „Was versteht er denn eigentlich unter der Vereinigung von Seele und Körper? Ich meine: welchen klaren und deutlichen Begriff hat er von einem Gedanken, der aufs engste mit irgendeinem Teilchen der Ausdehnung verbunden ist?" und fährt fort: „Ich wollte wohl, dass er diese Vereinigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Er hatte aber die Seele als so verschieden vom Körper gedacht, dass er weder für diese Vereinigung noch für die Seele selbst irgendeine Einzelursache anzugeben vermochte, sondern sich genötigt sah, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugehen."

Es fragt sich nun, ob bzw. inwieweit ein solches Urteil berechtigt ist. Dass Leib und Seele eng verbunden sind, ergibt sich unzweifelhaft aus der Tatsache des Todes, in dem diese Verbindung sich auflöst. Es kann sich also nicht darum handeln, ob sie vereinigt sind, sondern nur darum, worin diese Vereinigung besteht. Bei der Beantwortung dieser Frage darf man nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, dass Leib und Seele wesensverschiedene Dinge sind. Daher ist ihre Vereinigung so zu fassen, dass jener Unterschied nicht aufgehoben wird. Das hat Cartesius getan und dementsprechend seine Erklärung gegeben. Nachdem er nachgewiesen hatte, dass Wärme und Bewegung vom Körper, das Denken aber von der Seele seinen Ausgang nimmt, und nachdem er alle körperlichen Funktionen auf die Bewegung, alle seelischen auf Vorstellen und Wollen zurückgeführt hatte, stellte er fest, dass körperliche und seelische Funktionen in der Weise miteinander verbunden sind, dass sie, wie jedermann erfahren kann, sich wechselseitig folgen. In dieser Wechselwirkung erkannte er die Vereinigung von Leib und Seele. Bei der weiteren Ausführung dieses Gedankens nach der Richtung, dass das Denken aufs engste mit der Zirbeldrüse verbunden sei, bediente

sich Cartesius des Beweises a posteriori.[1] Diesen hätte Spinoza widerlegen müssen. Denn jenes Beweisverfahren ist doch allgemein insoweit als gültig anerkannt, als man konstatieren will, dass sich die Sache so verhalte.[2] Allein Spinoza will die nächste Ursache der Vereinigung von Leib und Seele wissen und erhebt gegen Cartesius den Vorwurf, er habe wegen seiner scharfen Scheidung von Leib und Seele zu der Ursache des ganzen Universums, nämlich zu Gott, seine Zuflucht nehmen müssen. Demnach dürfte es also geboten erscheinen, jene Scheidung fallen zu lassen, um zu irgendeiner Einzelursache ausser Gott zu gelangen. Das hat Spinoza versucht. Im Scholium zu L. 2, III erinnert er daran, dass Seele und Körper ein und dasselbe Ding seien, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen werde. Aber hier könnte leicht der Pfeil auf den Schützen zurückspringen. Denn dass jene Behauptung auf einen klaren und deutlichen Begriff oder an sich einleuchtende Prinzipien zurückgehe, dürfte mehr als zweifelhaft sein.[3] Es ist auch gar nicht einzusehen, was an der Ansicht, Gott sei die Ursache der Seele wie ihrer Verbindung mit dem Körper, ungereimt sein sollte, zumal es in der Natur der Dinge nichts ausser Körper, Seele und Gott gibt. Spinoza spricht zwar von unendlich vielen realen Attributen, die das Wesen Gottes ausmachen sollen. Aber er gesteht selbst, dass sie ihm bis auf Denken und Ausdehnung gänzlich unbekannt sind. Und so ist er vor dieselbe Alternative gestellt wie wir: entweder ist die nächste Einzelursache der Vereinigung von Leib und Seele unbekannt oder in Gott zu suchen. Ein Körper kann keine Seele hervorbringen, und sowenig eine Seele imstande ist, eine andere Seele zu erzeugen, ebensowenig ist sie dazu imstande,

---

[1]) W. fügt hinzu: „Possumus his argumentis addere aliud desumtum ex morbo, quem Medici Catochen sive Catalepsin appellant, quod apud alios videri potest." (S. 292 f.)

[2]) „Haec demonstratio a posteriori ab omnibus admittur et sufficit ad ostendendum τὸ ὅτι sive, quod ita res sit." (S. 293.)

[3]) „Siccine deducemus omnia ex principiis per se notis? An per se notum est mentem cum corpore esse confusam? An hoc clare et distincte percipitur? An conceptus confusus, cuiusmodi est is, quo confundimus mentem cum corpore, potest esse clarus et distinctus?" (S. 293.)

eine Vereinigung mit dem Körper zu bewirken. Doch welche Einzelursache weiss denn Spinoza anzugeben? Die Antwort kann man aus dem Beweis des Lehrsatzes 13, II entnehmen; dieser stützt sich auf das Korollarium zu L. 11, II, wo es heisst: „Hieraus folgt, dass die menschliche Seele ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir daher sagen, die menschliche Seele nehme dies oder jenes wahr, so sagen wir nichts Anderes, als dass Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Idee habe".[1] Gott macht das Wesen der menschlichen Seele aus, er ist also auch die nächste Ursache ihrer Vereinigung mit dem Körper. So muss auch Spinoza „auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückgehen". Nur die kompliziertere Art des Verfahrens hat er dabei vor Cartesius voraus. Es kommt aber noch hinzu, dass sich Spinoza auch sonst, wenn er die nächste Ursache angeben sollte, von der Formel Gebrauch macht, die Natur Gottes sei eben so beschaffen.[2] Wenn er also Cartesius tadelt, dass er sich auf Gott als Ursache berufen habe, so trifft dieser Tadel eher den, der ihn ausspricht, als den, dem er gelten soll.

Die weiteren Fragen Spinozas (wieviel Grade der Bewegung die Seele der Zirbeldrüse mitzuteilen und mit wie grosser Kraft sie diese in einer Stellung festzuhalten vermöge) beziehen sich auf Einzelheiten, über die nur a posteriori[3] etwas auszumachen

---

1) W. kennzeichnet das Verhältnis dieser Lehre zu der des Cartesius mit folgenden Worten: „Nihil autem magis evertere potest Philosophiam Cartesii quam si et modus et substantia confunderetur, nec mens humana, etsi haberet propriam suam *αὐθυπαρξίαν* aliter spectaretur quam ut modus divinae substantiae." (S. 295.)

2) S. 299 heisst es: „In Scholasticis hactenus reprehensum fuit, quod dum volunt rerum explicare proximam causam, eo tandem omnes redeunt ipsorum explicationes, quod talis sit natura rerum; Spinoza vero his oculatior, et qui didicit creatorem confundere cum creatura; quod illi ignoraverant, hue omnes suas explicationes proximae rerum causae reducet, ut asserat, talem esse naturam Dei, ut ex eius natura infinita infinitis modis sequantur. Sic non parum promovimus in Cimmeriis tenebris."

3) d. h. „auf Grund der Erkenntnis der Wirkung"; dementsprechend gebraucht W. „a priori" in der Bedeutung „auf Grund d. Erk. der Ursache".

ist. Die Behauptung, dass es kein Verhältnis des Willens zur Bewegung gebe, ist insoweit richtig, als keine neue Bewegung von unserem Willen erzeugt wird, wie auch keine der Bewegungen, die die Körper selbst sich mitteilen, von diesen erzeugt wird. Das Quantum der Bewegung in der Welt bleibt vielmehr stets dasselbe, und unser Wille übt nur determinierenden Einfluss auf die Bewegungen des Körpers aus. Vom philosophischen Standpunkt aus dürfte demnach schwerlich etwas gegen die Annahme, der Mensch könne die absolute Herrschaft über seine Leidenschaften erlangen, einzuwenden sein,[1] wohl aber gegen die Behauptung Spinozas, die Macht der Seele werde allein durch die Einsicht (intelligentia) definiert.

In seinen weiteren Ausführungen geht Spinoza von dem Gedanken aus, dass wir Herr unserer Affekte sind, sobald wir ihren Ursprung erkannt und ihr Wesen durchschaut haben. „Es lässt sich kein wertvolleres, von unserer Gewalt abhängiges Gegenmittel gegen die Affekte erdenken als das, das in der wahren Erkenntnis der Affekte besteht“ (Schol. z. L. 4). Nun soll es (n. L. 4) keine Affektion des Körpers geben, von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten. Ein Affekt aber, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden (L. 3). Wo also die Erkenntnis sich durchringt, müssen die Affekte weichen, muss ihre Macht gebrochen werden. Dies ist der Grundgedanke des fünften Teils der Ethik, der nun im einzelnen und nach einer bestimmten Richtung hin weiter ausgeführt wird.

Dass diese Lehre Wahrheitsmomente enthält, wird sich nicht bestreiten lassen; so leuchtet es ohne weiteres ein, dass eine Leidenschaft als solche aufhört, sobald wir sie klar und deutlich erkannt haben.[2] Aber in der Erkenntnis gegenüber den Affekten

---

[1]) „Cartesius, ut Philosophus, et ex Philosophia nullam potuit in eo videre repugnantiam, ut homo absolutum in suas passiones consequatur imperium, et revera ex Philosophia nulla satis potest cognosci repugnantia, quamvis ex Theologia revelata, ex alio nempe principio, quod est Scriptura, ea facile patescat.“ (S. 296.)

[2]) s. S. 209 f.

das wertvollste Mittel, das in unserer Gewalt steht, zu erblicken, geht doch zu weit. Ein besseres Heilmittel liegt in dem Streben nach Tugend.[1] Sodann tritt die Frage in den Vordergrund, wie denn jene Herrschaft der Vernunft ermöglicht werden soll. Spinoza gibt u. a. folgendes Mittel an: „Wenn wir eine Gemütsbewegung oder einen Affekt von dem Gedanken der äusseren Ursache loslösen und mit anderen Gedanken verbinden, dann werden Liebe oder Hass gegen die äussere Ursache sowie die Schwankungen des Gemüts, die aus diesen Affekten entspringen, zerstört werden“ (L. 2). Gegen diese Konsequenz liesse sich nichts einwenden, wofern ihre Voraussetzung zu Recht bestände. Aber hier erheben sich starke Bedenken. Ist es schon sehr zweifelhaft, ob eine Trennung des Affekts von seiner äusseren Ursache, wie sie in jenem Satz supponiert wird, möglich ist, so muss es mehr als zweifelhaft erscheinen, ob Spinoza zu solcher Annahme berechtigt ist.[2] Denn wer behauptet, die Menschen handelten mit derselben Notwendigkeit wie die übrigen Dinge, und der Ansicht ist, die Ordnung der Gedanken und Ideen sei dieselbe wie die Ordnung der Körperaffektionen, der lässt für ein derartiges Tun keinen Raum mehr.[3] Nun behauptet L. 10: „Solange wir nicht von Affekten bedrängt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, solange steht es in unserer Gewalt, die Körperaffektionen nach der Richtschnur des Verstandes zu ordnen und zu verketten“. Aber dieser Satz ist falsch. Denn alle Affekte können der Erkenntnis hinderlich sein, auch diejenigen, welche unserer Natur konform sind. Vor allem aber erscheint jener Satz im Zusammenhang der Lehre Spinozas bedenklich. Der Beweis stützt sich (abgesehen von anderen Grundlagen) auf L. 1, nach dem der Ordnung und Verkettung der Gedanken und Ideen der Dinge die Ordnung und Verkettung der Körper-

---

[1]) „Melius vero remedium contra affectus non statuimus aliud quam studium virtutis, prout egregie a Cartesio fuit observatum.“ (S. 302.)

[2]) „Supponitur in hac Propositione, nos posse nectere cogitationes inter se invicem, quod quomodo cum negatione libertatis voluntatis conveniat, conciliet, qui potuerit.“ (S. 299.)

[3]) „Non possunt [homines] igitur non affectus sequi, nec possunt per rationem inde diverti, quia necessitate naturae non possunt non illos sequi.“ (S. 306.)

affektionen entsprechen soll.[1] Wenn man aber wie Spinoza jeden kausalen Zusammenhang zwischen Leib und Seele leugnet, so ist nicht einzusehen, warum sich diese beiden Reihen (Ideen und Körperaffektionen) entsprechen sollen, d. h. wie man von der einen Reihe irgendwelchen Einfluss auf die andere Reihe ausüben kann. Ohne die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele sowie eines freien Willens[2] ist der Gedanke Spinozas, die Affekte durch die Vernunft zu beherrschen, widerspruchsvoll und undurchführbar.

Im weiteren Verlauf seiner Entwickelungen betrachtet Spinoza die wahre Erkenntnis in ihrer Beziehung zur Gottesidee, die er als den Inbegriff aller Wahrheit ansieht.[3] „Die Seele kann bewirken, dass alle Körperaffektionen oder Vorstellungsbilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden“ (L. 14). Da er nun der Meinung ist, dass Selbsterkenntnis gleichbedeutend sei mit der Erkenntnis der eigenen Macht, und diese Erkenntnis (n. L. 53, III) Freude hervorruft, so werden wir nach Spinozas Definition der Liebe Gott lieben, sofern wir in ihm die Ursache unserer Freude erkennen. „Diese Liebe zu Gott muss die Seele am meisten erfüllen“ (L. 16). Sie soll (n. Schol. zu L. 20) von allen Affekten der beständigste sein und, sofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit diesem zugleich zerstört werden können. Sofern sie sich aber auf die Seele bezieht, soll sie, wie diese, ewig sein, da sie aus der sogenannten dritten Art der Erkenntnis entspringt, die (n. L. 31) die Ewigkeit der Seele zur Voraussetzung hat. „Die intellektuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Erkenntnisart entspringt, ist ewig,“ lautet L. 33.

Man muss nun, wie Wittich meint, ohne weiteres zugeben, dass klare und deutliche Erkenntnis und vor allem die wahre

---

[1]) W. äussert sich über L. 1: „Propositio haec obscura valde est, ut vix liceat nobis iudicare, vera an falsa fuerit.“ (S. 298.) — Vergl. S. 67 dies. Schr.

[2]) Aus dem Kor. zu L. 3, nach dem der Grad der Macht über einen Affekt dem Grad der Erkenntnis desselben entspricht, schliesst W. im Gegensatz zu Sp., „libertatem esse affectionem voluntatis“; dann fährt er fort: „Libere enim aliquid agere et habere aliquid in nostra potestate aequivalent in nostro sensu.“ (S. 300.)

[3]) s. S. 307.

Gotteserkenntnis für die Beherrschung der Affekte von höchster Bedeutung sind.[1] Auch ist es richtig, dass diese Gotteserkenntnis die Liebe zu Gott erzeugt. Dass aber die Liebe zu Gott aus jener dritten Erkenntnisart hervorgehe, muss man durchaus bestreiten. Die dritte Erkenntnisart soll (n. Schol. 2 zu L. 40, II) darin bestehen, dass wir „von der adäquaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute Gottes zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortschreiten." Aber eine solche Erkenntnis gibt es nicht.[1] Wie sollen wir auf Grund der Erkenntnis gewisser Attribute Gottes zu der Erkenntnis des Wesens von Peter und Paul, dieses Steins und jenes Wurms gelangen?[2] Will Spinoza aber sagen, dass wir, indem wir die Einzeldinge erkennen, zugleich Gott erkennen, da Gott alles ist, so müssen wir erwidern, dass diese letzte Behauptung nirgends erwiesen ist, andererseits aber, wenn wir die Erkenntnis Gottes aus den Dingen schöpfen, von einer intuitiven Erkenntnis, für die Spinoza jene dritte Art der Erkenntnis ausgibt, nicht mehr die Rede sein kann.[3] Überhaupt kann Spinozas Gott, der weiter nichts als ein Idol ist, keine Liebe erwecken. In der Liebe zu Gott liegt das Streben nach Vereinigung mit Gott. Zu diesem Ziel wird uns aber überhaupt keine Philosophie führen können.[4]

Wie stellt sich nun Spinoza zu der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele? „Die menschliche Seele kann nicht völlig mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt etwas von ihr

---

[1]) „Nos non negamus, quin multum possit haec clara et distincta cognitio ad affectuum moderationem; sed tertium cognitionis genus, quod ex mente Spinozae est, ut a distincta cognitione essentiae formalis quorundam Dei attributorum deducamus cognitionem essentiae rerum illasque essentias rerum consideremus tanquam modos quosdam divinorum attributorum ex Schol. Prop. 47, II, erroneum plane est; quamvis his non obstantibus, si mentem nostram ornemus cognitione rerum et imprimis impleamus vera cognitione Dei, fieri non possit, quin affectus per eam magis magisque absorbeantur." (S. 312 f.)

[2]) W. hält aber doch an der Auffassung fest, es sei besser, von der Erkenntnis Gottes, wofern sie wahr ist, zur Erkenntnis der Dinge fortzuschreiten als umgekehrt, „quia cum illa possit esse clarissima, poterit suam claritatem transfundere ad hanc, non vice versa." (S. 328.)

[3]) s. S. 327.

[4]) s. S. 313.

bestehen, das ewig ist," lautet L. 23. Sinnliche Vorstellung und Gedächtnis sollen (n. L. 21) durch den Körper bedingt sein; daher haben sie keinen Teil an der Ewigkeit der Seele. Im übrigen aber soll die Seele (n. Schol. zu L. 23) ewig sein, sofern die Idee, die das Wesen des Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt, zur Wesenheit der Seele gehört. „Wenngleich wir uns", heisst es im selben Scholium, „nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, so empfinden wir doch, dass unsere Seele, sofern sie das Wesen des Körpers unter einer Art der Ewigkeit in sich schliesst, ewig ist und diese ihre Existenz nicht durch die Zeit definiert oder durch die Dauer erklärt werden kann." In L. 13, II hat Spinoza erklärt, die Idee des wirklich existierenden menschlichen Körpers und nichts Anderes mache die menschliche Seele aus. Danach wäre die Existenz der Seele an die Existenz des Körpers gebunden, beide ewig oder vergänglich. Hier beruft er sich auf die Idee, „die das Wesen des Körpers unter einer Art[1] der Ewigkeit ausdrückt". Nun wird ja allgemein zugegeben, dass die Wesenheiten der Dinge, sofern sie Gott von Ewigkeit her bestimmt hat, ewig sind. Damit ist aber keineswegs festgestellt, dass jene Ideen der Wesenheiten der Dinge[2] auch in der menschlichen Seele von Ewigkeit enthalten sind, noch die Präexistenz der menschlichen Seele erwiesen. Nichts gibt davon Zeugnis, dass unsere Seele schon vor dem Körper existiert habe. Spinoza behauptet zwar (in L. 21), dass das Gedächtnis durch den Körper bedingt sei; von dieser Seite könnte uns also keine Kunde von einer früheren Existenz kommen. Aber wenn man auch diese Behauptung gelten lässt — Wittich ist der Meinung, dass es auch ein intellektuelles Gedächtnis gibt, ein Gedächtnis, das nicht an den Körper gebunden ist[3] —, so muss man doch

---

[1]) Im Gegensatz zur Gattung. Die traditionelle Übersetzung „unter dem Gesichtspunkt" (u. ä.) trifft, wie Baensch in d. Ethik (Anmerk. S. 292 f.) dargelegt hat, nicht das Richtige.

[2]) In der Kritik von L. 29 heisst es: „. . . impossibile est concipere aliam actualem rerum existentiam quam eam, quae est cum relatione ad certum tempus et locum, et quam habent res in se ipsis. Ea enim, quae dicitur esse in Deo, non est rerum sed Dei propria existentia, nisi existentia Dei et rerum sit eadem . . ." (S. 321).

[3]) W. sagt S. 313, es sei ein Gedächtnis, „quae in facilitate cogitandi

die Frage stellen, aus welcher Quelle denn Spinoza jenes Wissen geschöpft habe. Das Scholium zu L. 23 bringt die merkwürdige Antwort: wir empfinden und erfahren, dass wir ewig sind. Wittich erklärt, dass er dergleichen niemals empfunden noch erfahren habe.[1] Spinoza stützt seine Lehre von der Ewigkeit der menschlichen Seele also auf eine Behauptung, die auch nicht die geringste Beweiskraft besitzt. Das hindert ihn aber nicht, im Scholium zu L. 31 gerade im Hinblick auf diese Frage zu erklären, dass er seine Schlüsse „nur aus völlig klar erkannten Vordersätzen" ziehe. Dazu kommt noch die Inkonsequenz, dass Spinoza der Seele, die nicht mit einem Körper verbunden ist, das Gedächtnis und damit das Bewusstsein früherer Gedanken abspricht und doch behauptet, wir empfänden und erführen, dass wir ewig seien.

Die Ewigkeit der Seele ist aber die Voraussetzung für die dritte Art der Erkenntnis und damit für die intellektuelle Liebe

---

eadem quae antea fuerant cogitata, cum conscientia, quod prius fuerint cogitata, constitui potest."

[1]) W. erörtert diese Frage (S. 317) in der Form eines Dialogs: „. . inquit [Sp.]: Nos sentire experirique nos aeternos esse. Recte; modo id sentiam et experiar in mente mea, nihil habebo, quod tibi contradicam. Ego vero hactenus nec sensi nec expertus sum, tu me doce viam et rationem, qua imposterum id sentire experirique possim. Dicis: „Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes." Concedam ista omnia, quid vero inde infers? „Quamvis itaque non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse." Itane? Quaerebam, quomodo nos sentiamus experiamurque nostram mentem aeternam esse, vel potius, quomodo ego id, quod nunquam sensi, nunquam expertus sum, postea queam sentire et experiri? Hunc me docere debebas modum, tu vero rem doces; sed nec doces, tantum asseris, nos sentire mentem nostram aeternam esse. Hoc asseris de mente mea, tua, cuiusvis alterius. Asseris aliquid de mea et aliorum mente, quod ignoras, et vis persuadere mihi, quod sentiam, quod experiar id, quod revera nunquam sensi, nunquam fui expertus; quin imo asseris de tua mente, quod non expertus es quod non intelligis. Quid enim quaeso illud est, „mentem nostram corporis essentiam sub aeternitatis specie involvere?" Si hoc vis, nostram mentem habere ideam de essentia corporis, quae in mente Dei ab aeterno fuit, quid quaeso hoc facit ad aeternitatem tuae mentis?"

zu Gott. Da jene nicht erwiesen ist, so entbehren auch diese der Grundlage.[1]

Am Schluss dieses letzten Teils der Ethik tritt deutlich Spinozas Absicht zutage, seine Lehre mit der christlichen Ethik in Beziehung zu bringen und ihr, wenn auch nur äusserlich, anzupassen. „Auf Grund dieser Ausführungen," heisst es im Scholium zu L. 36, „erkennen wir klar, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in beständiger und ewiger Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen."[2] Im L. 41 geht er sogar so weit zu behaupten: „Wenn wir auch nicht wüssten, dass unsere Seele ewig ist, so würden wir doch Pflichtgefühl und Religion und überhaupt alles, von dem wir im vierten Teile gezeigt haben, dass es zur Willenskraft und zum Edelmut gehört, für das Wichtigste halten." Allein der Mensch, der nichts von einer unsterblichen Seele wüsste, würde in der Bedrängnis und Gefahr wider das Gebot der Pflicht und der Religion handeln, wenn er dadurch sein Sein zu erhalten glaubte. Denn was sollte einen Menschen, der nur den eigenen Nutzen im Auge hat (und das soll ja, wie Spinoza auch im Beweise dieses Satzes betont, die erste und einzige Grundlage der Tugend sein) und der sich zu der Ansicht bekennt, dass die Seele mit dem Körper untergehe, daran hindern, alles Andere, auch Pflichtgefühl und Religion, den Annehmlichkeiten dieses Lebens hintanzusetzen![3] Das wäre nur eine richtige Konsequenz der Lehre Spinozas. Denn von dem Toren behauptet er (im Schol zu L. 42), dass er, sobald er zu leiden aufhört, auch zu sein aufhöre. „Der Weise dagegen," heisst es weiter an jener Stelle, „sofern er als solcher betrachtet wird, wird kaum in seinem Gemüt bewegt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewusst

---

[1]) Zu L. 33 erklärt W.: „Non mirum nobis est, quod cum fingat mentem humanam aeternam, ei etiam tribuat amorem aeternum. Sed cum demonstratio nititur Prop. XXXI, V ea subruta ipsam quoque concidere necesse est . ." (S. 324.)

[2]) S. 326 heisst es: „Scholium [prop. XXXVI] nunc examinemus, in quo sub speciosis verbis absurdissima occultantur dogmata. Vult cum Scripturis conciliare ineptissima sua inventa."

[3]) s. S. 332.

hört er niemals auf zu sein, sondern ist immer im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts.“ Was aber an dem Weisen Spinozas ewig ist, liegt jenseits der Individualität; es ist ein Modus irgendeines göttlichen und unendlichen Wesens, ohne Bewusstsein dessen, was während der Präexistenz geschah, wie dessen, was in der Zeit der Vereinigung mit dem Körper vor sich ging. In dem Augenblick, wo sich das Band zwischen Leib und Seele löst, zerfällt das Ich des Weisen wie des Toren. Dieser hat den Trost, dass für ihn, wenn er das Leben bis zur Neige ausgekostet hat, für immer der Vorhang fällt.[1] Jener aber, vor die Alternative gestellt, wird nicht der Pflicht und Religion folgen, sondern dem Lebensgenuss,[2] da es auch für ihn kein individuelles Sein nach dem Tode gibt und auch für ihn der eigene Nutzen das ausschlaggebende Moment sein soll.

Spinoza ist gewiss im Recht, wenn er (s. L. 42) behauptet, wahre Tugend erstrebe keinen Lohn, sondern trage diesen in sich selbst. Doch es kann auch keine wahre Tugend geben, die nicht mit Seelenruhe verbunden wäre; ein Gegensatz zwischen Tugend und Glückseligkeit, deren Wesen in der Seelenruhe besteht, ist jedenfalls nicht vorhanden. Es gibt nun keinen andern Weg, auf dem man zur Herrschaft über die Affekte gelangen könnte, als den der Tugend, d. h. des Willens, der unentwegt darauf gerichtet ist, das zu tun, was die Vernunft uns rät.[3] Man wird Spinoza zustimmen, wenn er den Weg zur Tugend für äusserst schwierig erklärt; dass er aber — mit diesem Gedanken schliesst Wittich seine Kritik — diesen Weg gefunden habe, wird man ihm, wie sich aus den voraufgegangenen Untersuchungen ergibt, nicht zugestehen können.

---

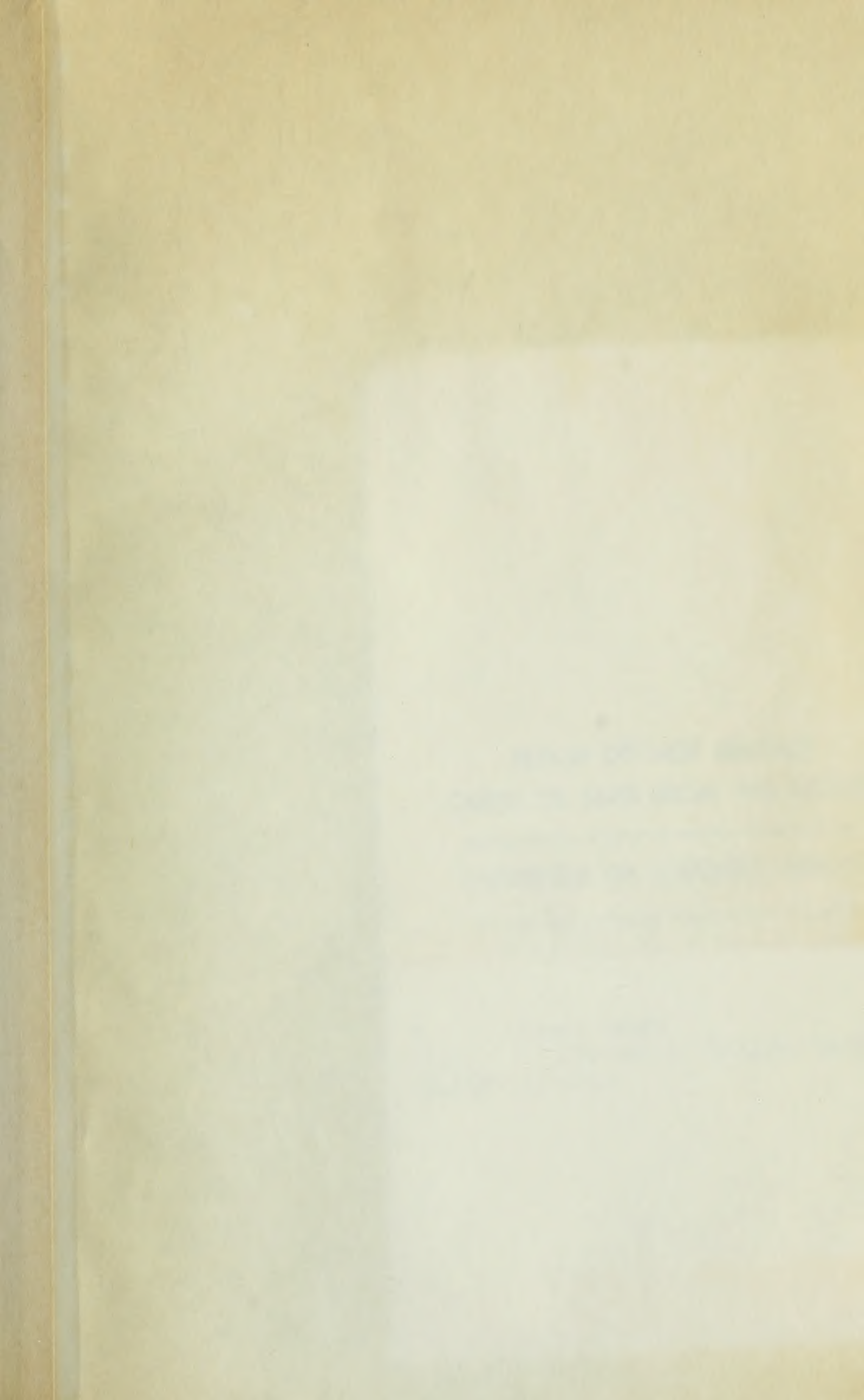
1) s. S. 335.

2) s. S. 332.

3) „Non enim possumus libidines aliter coercere quam per virtutem, hoc est, per constantem voluntatem faciendi ea, quae ratio suaserit.“ (S. 335.)

3. Schlusswort.

Damit haben wir unsere Aufgabe erledigt. Es liegt nun nicht in unserer Absicht, den philosophischen Wert des Anti-Spinoza im historischen Zusammenhange kritisch näher zu beleuchten. Nur einige kurze Bemerkungen seien uns gestattet. Der Standpunkt, von dem aus Wittich an die Abfassung seiner Kritik ging, war der eines reformierten Theologen und ausgesprochenen Cartesianers. Vor allem der letztere hat im Anti-Spinoza so oft die Feder geführt, dass man mit gewisser Berechtigung dem Titel der Schrift, falls man ihn nach der positiven Seite hin ergänzen wollte, den Zusatz geben könnte: et pro Cartesio. Aber trotz des Gegensatzes der Weltanschauung Wittichs zu der des Spinoza hat sich jener im Anti-Spinoza doch ernst bemüht, den Gedanken seines Gegners nachzugehen und sie sachlich zu widerlegen. Zwar ist ihm die Widerlegung häufig nicht gelungen und seine Kritik manchmal gar zu schnell am Ziel; allein dieser Mangel, der nicht geleugnet werden kann, dürfte begreiflich erscheinen, zumal wenn man die Zeit der Entstehung dieser Kritik wie die Schwierigkeit, die Spinozas Lehre dem Verständnis bietet, berücksichtigt. Andererseits aber muss man zugestehen, dass Wittichs Schrift eine solche Reihe treffender Bemerkungen und scharfsinniger Widerlegungen enthält, dass sie auch heute noch Beachtung verdient und jedenfalls in der Geschichte der Kritik der Lehre Spinozas einen hervorragenden Platz einnimmt.




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 07 14 014 5